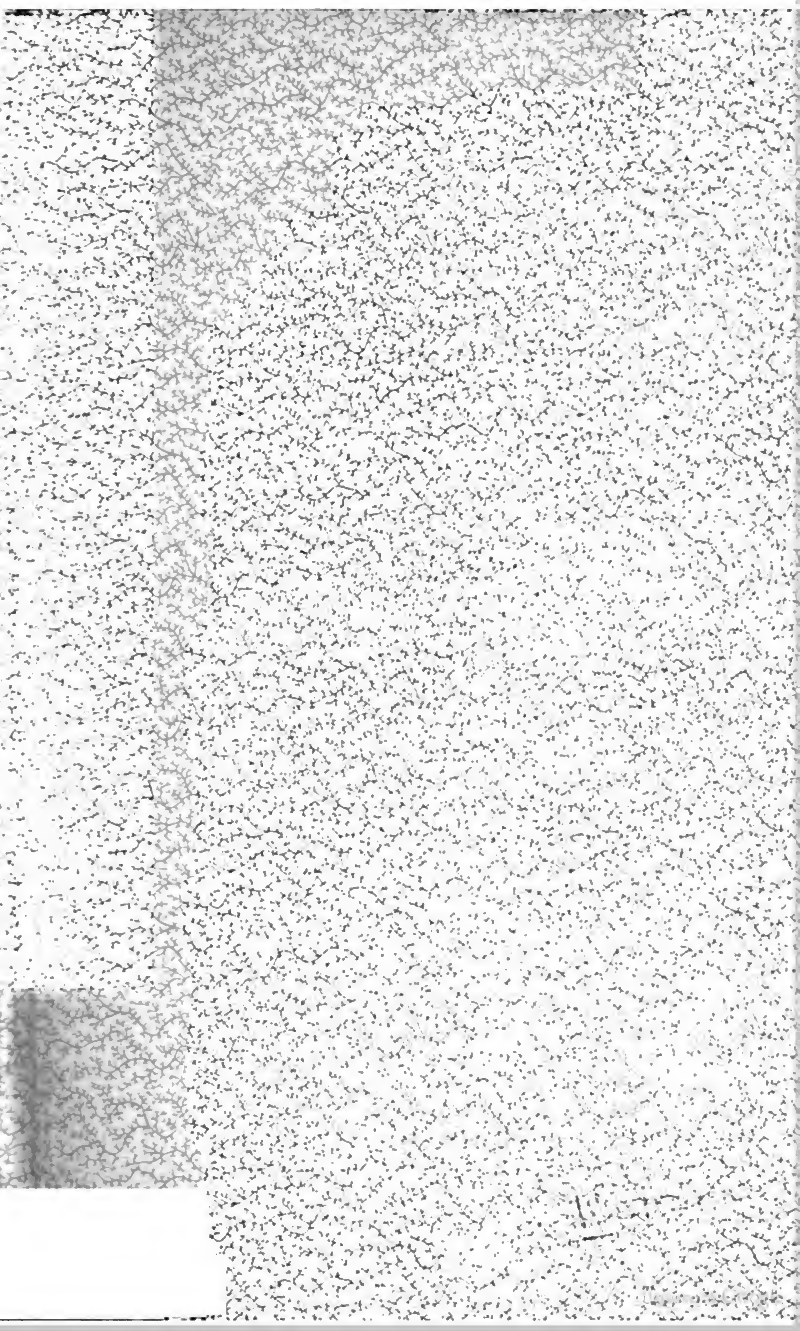






DICTIONNAIRE ENCYCLOPÉDIQUE

DE LA

THÉOLOGIE CATHOLIQUE

TOME VIII.

CET OUVRAGE SE TROUVE AUSSI

BESANÇON,	chez Turbergue, libraire.
LYON,	— Girard et Josserand, libraires.
—	— Briday, libraire.
—	— Mothon, libraire.
MONTPELLIER,	— Séguin, libraire.
—	— Malavialle, libraire.
ANGERS,	— Lainé frères, libraires.
—	— Barassé, libraire.
NANTES,	— Mazeau frères, libraires.
—	— Poirier-Legros, libraire.
METZ,	— Mme Constant Loiez, libraire.
LILLE,	— Quaré, libraire.
DIJON,	— Hémery, libraire.
ROUEN,	— Fleury, libraire.
ARRAS,	— Brunet, libraire.
NANCY,	— Vagner, imprimeur-libraire.
TOULOUSE,	— Ferrère, libraire.
LE MANS,	— Leguicheux-Gallienne, libraire.
CASTRES,	— Granier, libraire.
REIMS,	— Bonnefoy, libraire.
LIMOGES,	— Dilhan-Vives, libraire.
CLERMONT,	— Dilhan-Vives, libraire.
TOURS,	— Cattier, libraire.
CHAMBÉRY,	— Perrin, libraire.
ANNECY,	— Burdet, imprimeur-libraire.
ROME,	— Merle, libraire.
MILAN,	— Dumolard, libraire.
—	— Boniardi-Pogliani, libraire.
TURIN,	— Marietti (Hyacinthe), libraire.
MADRID,	— Bailly-Baillière, libraire.
—	— J.-L. Poupart, libraire.
LONDRES,	— Burns et Lambert, libraires, Portman-street, Portman-square.
GENÈVE,	— Marc-Mehling, libraire.
BRUXELLES,	— H. Goemaere, libraire.
GÊNES,	— Fassi-Como, libraire.
LISBONNE,	— Melchiades et Cie.

Paris. — Typographie de Firmin Didot, imprimeurs de l'Institut, rue Jacob, 56.

DICTIONNAIRE ENCYCLOPÉDIQUE

DE LA

THÉOLOGIE CATHOLIQUE

RÉDIGÉ

PAR LES PLUS SAVANTS PROFESSEURS ET DOCTEURS EN THÉOLOGIE
DE L'ALLEMAGNE CATHOLIQUE MODERNE

COMPRENANT

1° LA SCIENCE DE LA LETTRE, savoir : la philologie biblique de l'Ancien et du Nouveau Testament, la géographie sacrée, la critique, l'herméneutique;

2° LA SCIENCE DES PRINCIPES, savoir : l'apologétique, la dogmatique, la morale, la pastorale, les catéchèses, l'homilétique, la pédagogique, la liturgique, l'art chretien, le droit ecclésiastique;

3° LA SCIENCE DES FAITS, savoir : l'histoire de l'Eglise, l'archeologie chrétienne, l'histoire des dogmes, des schismes, des herésies, la patrologie, l'histoire de la littérature théologique, la biographie des principaux personnages;

4° LA SCIENCE DES SYMBOLES ou l'exposition comparée des doctrines schismatiques et hérétiques et de leurs rapports avec les dogmes de l'Église catholique, la philosophie de la religion, l'histoire des religions non chrétiennes et de leur culte,

PUBLIÉ PAR LES SOINS

DU Dr WETZER
Professeur de philologie orientale à l'université de Fribourg en Brisgau,

ET DU Dr WELTE
Professeur de théologie à la faculté de Tubingue;

Approuvé par Sa Grandeur Monseigneur l'Archevêque de Fribourg

TRADUIT DE L'ALLEMAND

PAR L'ABBÉ I. GOSCHLER

TOME VIII

DEUXIÈME TIRAGE

ÉPITRES CATHOLIQUES — FLAGELLATION

PARIS
GAUME FRÈRES ET J. DUPREY, ÉDITEURS
4, RUE CASSETTE
1864

25A

DICTIONNAIRE ENCYCLOPÉDIQUE

DE LA

THÉOLOGIE CATHOLIQUE

E

ÉPÎTRES CATHOLIQUES. Dénomination commune sous laquelle on désigne les épîtres des apôtres S. Jacques, S. Pierre, S. Jean et S. Jude, qui se trouvent dans le canon du Nouveau Testament et forment un ensemble particulier à côté des épîtres de S. Paul. C'est dans ce sens que cette expression est prise généralement depuis le quatrième siècle; cependant, antérieurement à cette époque, elle se trouve déjà appliquée à quelques-unes de ces épîtres dans Clément d'Alexandrie et dans Origène. On n'a pas résolu la question de savoir pourquoi on leur a donné ce nom. Quelques anciens interprètes pensaient en trouver le motif dans la teneur même des lettres dont il s'agit, comprenant tout l'ensemble de la doctrine chrétienne ou ne comprenant que des doctrines orthodoxes. D'autres font dériver cette dénomination de ce qu'en admettant ces épîtres l'Église les distingua par là des écrits publiés avec le nom des mêmes auteurs, mais qui n'étaient pas authentiques. Ainsi le terme catholique signifierait ici canonique, et on justifierait cette explication par cela que, depuis Cassiodore, on appelait *canoniques* des écrits généralement admis. Les modernes, surtout Hug, pensent que cette dénomination a rapport aux auteurs. On aurait appelé apostolique, Ἀπόστολος, la collection des épîtres de S. Paul, et toutes les autres épîtres des Apôtres en général ἐπιστολαὶ τῶν ἀποστόλων καθόλου. Mais, abstraction faite d'autres difficultés, un fait contraire à cette opinion, c'est que la première épître de S. Pierre et la première de S. Jean étaient admises dans la collection apostolique. Ce qu'il y a de plus certain, c'est que cette dénomination vient du cercle des lecteurs auxquels ces épîtres étaient destinées primitivement. Tandis que celles de S. Paul sont adressées les unes à des Eglises particulières, les autres à des personnes spéciales, la majeure partie des épîtres catholiques est adressée soit à la chrétienté entière, soit à de grandes agrégations d'Églises; ce cercle de lecteurs est donc tout à fait général. La deuxième et la troisième épître de S. Jean sont, il est vrai, adressées à des individus; mais leur étendue et leur teneur ne sont pas assez importantes pour qu'on puisse en rien inférer contre la désignation générale.

Quant à l'admission des épîtres catholiques dans le canon, la première



épître de S. Pierre et la première de S. Jean furent seules à l'abri de toute espèce de doute, dans l'ancienne Église; l'authenticité des autres fut plus ou moins contestée. Cependant on se tromperait si l'on prenait cette hésitation pour l'expression du sentiment de l'Église primitive. Ce sentiment se prononça nettement en faveur de l'authenticité de ces épîtres, puisqu'elle s'en servit généralement comme d'écrits apostoliques. Ces doutes n'expriment que les résultats des recherches consciencieuses de quelques savants. Dès qu'on sentit le besoin de distinguer les épîtres authentiques des Apôtres de la masse des écrits apocryphes mis en circulation sous leur nom, les érudits s'occupèrent de ce travail et recueillirent les témoignages en faveur des écrits dont on doutait. Quoiqu'il n'y ait pas de trace de témoignages positifs élevés contre l'authenticité des épîtres qui nous occupent, il est toutefois certain que les témoignages en faveur de cette authenticité, tels que les réclament les minutieuses et exactes recherches du savant, étaient rares ou insuffisantes, et cela provenait précisément de la *destination*, de l'*étendue* et de la *teneur* de ces lettres. Sous le premier rapport il leur manquait l'adresse à des communautés déterminées, dont on aurait pu consulter la tradition et dont le témoignage eût réfuté péremptoirement les doutes élevés contre l'authenticité à établir. Sous le second rapport les lettres étaient trop courtes, et elles touchaient trop peu les questions controversées au temps postéro-apostolique, pour que les plus anciens écrivains ecclésiastiques eussent des motifs de les citer aussi souvent que d'autres parties du Nouveau Testament. Or un des principaux moyens d'établir l'authenticité d'un écrit apostolique était sans contredit la preuve tirée des anciens écrivains ecclésiastiques. On pouvait donc la contester, conformément aux exigences ordinaires de l'érudition, jusqu'à ce que la voix universelle de l'Église se fût formellement prononcée en faveur de leur authenticité. C'est ce que firent le concile de Laodicée, entre 360 et 364, celui d'Hippone, en 393, et une lettre du Pape Innocent Ier, au commencement du cinquième siècle.

La réforme réveilla les anciens doutes, bien plus dans un but dogmatique que par des motifs purement scientifiques. Depuis lors les opinions les plus contradictoires ont été soutenues, et la première épître de S. Pierre ainsi que la première de S. Jean ont été mises en suspicion comme les autres. Les questions sur les auteurs, le temps de la rédaction et d'autres détails de ce genre sont devenus un vaste champ de disputes dans lequel les exégètes, sous prétexte de haute critique, se sont débattus et combattus, sans que la saine raison puisse les suivre dans leur inutile et interminable procédure.

Cf. l'article CANON.

ABERLÉ.

EPITRES DE SAINT PAUL. *Voyez* PAUL (S.).

ÉPOUX (DEVOIRS DES). Les devoirs réciproques des époux sont ou purement moraux ou purement légaux; mais les uns et les autres sont les conséquences de l'union et de la communauté de vie qui constituent l'essence du mariage. Les époux sont deux dans une même chair (1). Leur premier devoir est la *fidélité*, qui, notamment au point de vue moral, comprend tout ce que l'union conjugale entraîne dans le sens le plus étendu, savoir la communauté de vie exclusive, perpétuelle et universelle. La cohabitation est par conséquent un des devoirs essentiels des époux, et nul ne peut la refuser arbitrairement à l'autre (2). Le vœu de continence formé

(1) *Matth.*, 19, 5, 6.

(2) I *Cor.*, 7, 4, 5. Can. 8, caus. 32, quæst. 2. Can. 5, caus. 33, quæst. 5, c. 7, X, *de Conv*

par l'un des époux sans le consentement de l'autre est invalide ; le consentement même donné par celui-ci n'est pas obligatoire pour lui et peut être en tout temps révoqué, si la partie consentante n'a pas perdu par l'adultère le droit de réclamer la cohabitation conjugale (1). Toutefois il est entendu que cette cohabitation ne peut être exercée et accordée que d'une manière qui réponde à l'essence du mariage, qui soit naturelle, qui ne soit pas contraire à la procréation des enfants; qu'elle ne subordonne et ne sacrifie pas la santé, la vie morale, spirituelle et religieuse des époux, aux grossières passions des sens (2). Il résulte de cette communauté intime, embrassant toute la vie, ayant pour conséquence obligatoire, comme nous venons de le dire, la cohabitation charnelle, que les époux partagent en général leurs joies et leurs douleurs, se soutiennent de toutes leurs forces dans toutes les circonstances de la vie. Le mari a l'obligation, avant tout, de pourvoir a l'entretien commun, d'ordonner toutes choses dans cet intérêt, tandis que la femme est tenue de respecter le mari comme chef de la maison et d'obéir à ses ordres (3).

Le mari doit protéger sa femme, comme la moitié la plus faible de la communauté, et, en outre, il doit la traiter avec douceur et amour. Les devoirs des époux sont communs par rapport à l'éducation des enfants; ils en partagent les obligations d'après les principes établis ci-dessus, et dans la mesure qui ressort de leur position respective et de la différence de ces positions.

Il va sans dire que jamais l'obéissance de la femme ne s'étend au delà de ce que la conscience autorise.

De Moy.

ÉPREUVE DE L'EAU. *Voy.* Jugement de Dieu.

EQUITIUS (S.), *abbé de la province de Valéria*. On ignore l'année de sa naissance et celle de sa mort ; il est certain cependant qu'il vécut dans le sixième siècle. Le feu des passions de la jeunesse lui fit sentir le besoin d'une ardente prière ; la prière lui attira la grâce de dompter l'aiguillon de la chair. Parvenu par une sainte lutte à un haut degré de vertu, il se voua à la conduite de plusieurs couvents de moines et de religieuses. Ses moines, outre les pratiques ordinaires de la piété, s'occupaient des travaux des champs et de la copie des manuscrits ; il mettait lui-même la main à la charrue. Quoiqu'il fût abbé il n'était pas dans les ordres sacrés, ce qui ne l'empêcha pas de prêcher la parole de Dieu, non-seulement dans son monastère, mais dans les églises, les villes, les maisons particulières. Quelques ecclésiastiques élevèrent des objections contre cette usurpation ; le Pape lui-même eut quelque hésitation et invita Équitius à se rendre à Rome. Convaincu de la sainteté du pieux abbé, il lui laissa toute liberté pour l'accomplissement de ses bonnes œuvres. Équitius était toujours pauvrement vêtu, se servait de la plus modeste monture qu'il pouvait trouver dans le couvent, et portait toujours avec lui les saintes Écritures. Baronius (1) fait de S. Grégoire Ier, Pape, avant son pontificat, un moine de la règle de S. Équitius. Mabillon (2) révoque ce fait en dou-

conjug. (3, 32). Can. 4, dist. 5. Can. 1-7, caus. 33, quæst. 4.

(1) Can. 11, 16, caus. 33, quæst. 5, c. 6, eod.; c. 4, eod.; c. 1; eod., c. 3, eod.; c. 3, 12, X, *de Convers. conj.* (3, 32), c. 1, quæst. 11, eod.; c. 15, 16, 19, eod.

(2) Can. 12, 14; can. 32, quæst. 4, c. 5; eod., can. 3, caus. 32, quæst. 2; can. 7, caus. 33, quæst. 4. Sanchez, *de Matrimonio*, l. IX.

(3) *Éph.*, 5, 22-24. *Col.*, 3, 18. Can. 13, 17, caus. 33, quæst. 5, c. 15, eod.; c. 18, eod.; c. 12 et 14, eod.

(1) Ad ann. 581, n. 9, et in *Addend.* post tomum nonum.

(2) *Annal.*, t. I, l. VI, n. 62, etc., et dans l'*Append.* I de ce tome, p. 655.

1.

te, et prétend que le couvent de Saint-André, auquel appartenait le saint Pape, suivait la règle de S. Benoît. — Conf. S. Grég. M., *Dialog.*, I, 4; Bolland., ad 7 Mart., *de Equitio.*

SCHRÖDL.

ERASME (DIDIER ou DÉSIRÉ), fils naturel de Gérard Hélié et de Marguerite, fille d'un médecin de Zevenberg, naquit à Rotterdam dans la nuit du 27 au 28 octobre 1467. Son père, appartenant à une famille bourgeoise considérée de Gouda, ville assez importante du sud de la Hollande, devait, d'après le vœu de ses parents, se consacrer à l'état ecclésiastique, pour lequel il montrait une grande répugnance. Sa famille s'étant violemment opposée à son mariage avec Marguerite, qu'il avait promis d'épouser, et voulant le contraindre à embrasser le sacerdoce, Gérard s'enfuit à Rome, où il pourvut à sa subsistance en copiant des manuscrits, en même temps qu'il étudiait le droit sous Guarini. Marguerite, pour cacher sa honte, se rendit à Rotterdam, où elle mit au monde un fils qu'elle nomma Gérard Gérardsohn, mais qui plus tard changea lui-même son nom en celui d'*Érasme* (Ἐράσμιος, aimable) ou *Desiderius*. Les frères de Gérard, ayant appris son séjour à Rome, le prièrent instamment de revenir en Hollande et lui écrivirent que Marguerite était morte. Cette nouvelle l'émut tellement que, frappé de la vanité des choses terrestres, il entra dans l'état ecclésiastique, fut ordonné prêtre à Rome, et revint dans sa patrie. Il découvrit à son retour le mensonge de ses frères. Marguerite vivait, et elle avait un fils à l'éducation duquel il fallait pourvoir. Gérard, tout en demeurant fidèle à ses vœux sacerdotaux et à ses saintes obligations, s'associa à Marguerite, qui, toute dévouée à celui qu'elle aimait, vécut avec lui dans des relations purement fraternelles. Ils cherchèrent ensemble à réparer les fautes de leur jeunesse en donnant une excellente éducation à leur fils. Dès l'âge de quatre ans Érasme fréquenta l'école de Gouda; une année après il devint enfant de chœur de la cathédrale d'Utrecht, où il resta jusqu'à l'âge de neuf ans, sans avoir donné aucune preuve d'un talent précoce. Il fut alors envoyé à la célèbre école de Deventer, où sa mère l'accompagna pour surveiller à la fois l'éducation et la santé de l'enfant, qui était faible et valétudinaire. C'est à cette école, dirigée par les Frères de la vie commune, qu'Érasme dut sa première éducation scientifique. Il trouva dans Jean Sintheim (Zinthius) et Alexandre Hésius d'excellents maîtres, qui reconnurent ses heureuses dispositions et prédirent qu'il deviendrait un jour un savant remarquable. A cette époque Horace et Térence étaient sa lecture favorite; il les savait par cœur. Après être resté quatre ans à Deventer, la peste y éclata et lui enleva sa mère. Érasme quitta précipitamment Deventer, revint à Gouda auprès de son père, qui, profondément affecté de la perte de Marguerite, succomba à sa douleur, après avoir confié en mourant la tutelle de son fils à trois de ses meilleurs amis. Ceux-ci, destinant leur pupille à la vie monastique, l'envoyèrent à Herzogenbusch, dans l'institut d'une confrérie religieuse qui s'occupait de l'éducation de la jeunesse, et qui, d'ordinaire, cherchait à engager à l'état ecclésiastique ceux de ses élèves qui montraient le plus de talent. Cependant cet établissement ne pouvait encore suffire aux facultés merveilleuses d'Érasme, qui déplora comme perdus les dix-huit mois qu'il y passa. En vain on s'était efforcé de lui donner le goût de la vie monastique et de l'état ecclésiastique en général; le malheur de ses parents lui en avait ôté toute envie, et lui inspira plus tard, non moins que ses expériences per-

sonnelles à Herzogenbusch, les amères diatribes contre les couvents et les moines qu'on rencontre dans ses ouvrages.

Du reste son séjour dans cet établissement exerca encore une autre influence fâcheuse sur lui; l'espionnage dont il fut l'objet de la part de ses supérieurs, les menaces et les sévères châtiments dont, au moindre délit, il était la victime, remplirent l'âme de l'orphelin, brouillé d'ailleurs avec ses tuteurs, de crainte et de défiance, sentiments dont il ne put jamais se débarrasser entièrement. La peste, qui avait également éclaté à Herzogenbusch, la fièvre, dont il souffrit longtemps, l'obligèrent à quitter l'institut et à revenir auprès de ses tuteurs. Ceux-ci, toujours préoccupés de la pensée de lui faire embrasser la vie monastique, lui avaient, avant son arrivée, procuré une place dans la maison des chanoines de Sion, non loin de Delft. Érasme, d'ordinaire timide et craintif, refusa nettement de s'y rendre, disant qu'il était encore trop jeune pour se décider soit pour le monde, soit pour le couvent, et demandant qu'on lui accordât quelques années pour se former et s'instruire. Repoussé par ses tuteurs, qui refusèrent de le recevoir tant qu'il ne leur obéirait pas, toujours miné par la fièvre et n'ayant personne au monde pour venir à son aide, Érasme était dans une situation digne de pitié lorsque la Providence permit qu'il rencontrât un de ses condisciples de Deventer, Cornélius Verdénus, qui, revenu d'un voyage en Italie, était entré dans le couvent d'Emmaüs. Cornélius combattit les répugnances de son ami, lui dépeignit avec enthousiasme la liberté et le loisir qu'offrait la vie monastique à celui qui se voue tout entier à la science, fit valoir surtout les riches collections de livres, les nombreuses ressources qu'il trouverait dans le couvent pour ses études, et parvint, en effet, à faire entrer en 1480 Érasme, pauvre, malade, souffrant et abandonné de tout le monde, dans l'ordre des chanoines réguliers du couvent d'Emmaüs, ou de Saint-Pierre, non loin de Gouda. Il y fut traité, durant son noviciat, avec toute la charité et la condescendance imaginables; on le laissa libre de s'occuper uniquement de ses travaux scientifiques. Érasme n'en prit pas plus de goût pour l'état religieux. Cependant, après avoir longtemps hésité, il finit par prononcer des vœux solennels, et, quoiqu'il eût plus tard des regrets de cette démarche décisive, il se consola en se disant « qu'un honnête homme peut vivre content quelle que soit la vocation que lui fasse suivre la Providence. » Pendant les cinq années qu'il passa à Emmaüs il s'occupa sans relâche d'études classiques et des écrits de Laurent Valla (1), dont il embrassa les vues avec toute l'ardeur d'une âme enthousiaste de la science. Les fruits de ces études de sa jeunesse furent des *cantiques religieux* en l'honneur du Christ et de la Ste Vierge, des *élégies* et des *odes*, des *invectives* contre les détracteurs de l'éloquence, un *panégyrique* de sa bienfaitrice Berthe de Heyen, pieuse veuve de Gouda, qu'il nomme sa seconde mère, un *discours* sur le bonheur de la paix et le malheur de la division, et un traité *de Contemtu mundi*. Quoique les prescriptions du couvent le gênassent sous beaucoup de rapports, il ne l'aurait probablement pas délaissé de longtemps s'il ne s'était offert à lui une occasion décisive. Henri de Bergis ou de Bergen, évêque de Cambrai, devant se rendre à Rome pour y recevoir le chapeau de cardinal, et ayant besoin

(1) Né à Rome en 1406, mort en 1457, chanoine de Saint-Jean de Latran, un des savants du quinzième siècle qui contribua le plus à réveiller l'amour des lettres latines, entre autres par son traité des *Élégances de la Langue latine*, en six livres.

d'un secrétaire sachant écrire et parler le latin, entendit nommer Érasme, déjà fort connu comme excellent latiniste, le demanda à ses supérieurs, et Érasme obtint de l'évêque d'Utrecht et de Nicolas Werner, son abbé, la permission de vivre hors du couvent, toutefois en conservant le costume de son ordre. Érasme rejoignit donc, en 1491, l'évêque de Cambrai, qui l'ordonna prêtre le 25 février 1492. Quoique le voyage d'Italie ne se réalisa pas, Érasme demeura auprès du prélat, qui le prit en affection et devint son protecteur. Érasme en obtint, en 1496, l'autorisation de faire un voyage à Paris, dont il désirait fréquenter la célèbre université pour se perfectionner dans ses études de théologie. L'évêque lui promit un traitement annuel, et de plus lui procura une place au collége de Montaigu, qui lui fournit le logement et la nourriture. Cependant son premier séjour à Paris ne répondit pas à son attente. La théologie scolastique qu'on enseignait alors ne le satisfit pas ; bientôt aussi les secours de l'évêque lui firent défaut, et il fallut qu'il subvînt à son entretien en donnant des leçons particulières dans sa chambre. Heureusement qu'il trouva pour élèves deux jeunes seigneurs anglais, aussi généreux que riches et studieux, William Montjoie et Thomas Gray. Ils améliorèrent immédiatement sa position: lord Montjoie le logea dans son appartement, lui assura une pension de 100 couronnes, l'appuya plus tard auprès de la cour d'Angleterre et lui resta attaché jusqu'à sa mort.

Invité par ses amis à se rendre en Angleterre, il quitta Paris au commencement de 1497, passa par Cambrai, par Bergues, où il apprit à connaître le jeune prince Adolphe de Bourgogne et sa mère, Anne de Barselle, marquise de Verre, qui lui fit une pension annuelle de 100 florins. Érasme écrivit pour Adolphe de Bourgogne une exhortation à la vertu, *de Virtute amplectenda*, et il composa à la même époque son *Enchiridion Militis Christiani*, dans lequel il se prononça librement contre certains abus introduits dans l'état ecclésiastique et contre les vices du monachisme de son temps, ce qui, dès lors, lui valut de nombreux adversaires. Il se rendit de là à Orléans, où il demeura chez Jacques Tutor, professeur de droit canon, s'occupa de littérature classique, prépara une collection d'adages grecs et latins (*Adagia*, 1re édition, Paris, 1500), traduisit du grec Lucien et les œuvres morales de Plutarque, et s'adonna avec ardeur à l'étude des ouvrages de S. Jérôme.

D'Orléans il passa en Hollande et de là en Angleterre (1498), où les hommes les plus considérés et les plus savants recherchèrent à l'envi son amitié. De ce nombre furent Thomas Morus, lord chancelier d'Angleterre, Jean Colet, alors professeur de théologie à Oxford, plus tard doyen de l'église Saint-Paul, à Londres, les savants hellénistes Thomas Linacer, William Latimer et William Grocyn, dont le commerce contribua à perfectionner Érasme dans sa connaissance du grec, et le jeune prince de Galles, plus tard Henri VIII, qui conserva toujours une affection particulière pour Érasme. Chacun s'empressa de venir en aide aux efforts que faisait Érasme pour répandre le goût des belles-lettres, dont on le considérait dès lors comme le restaurateur. C'étaient de tous côtés des marques d'honneur, de riches présents, des pensions. Érasme gagnait en même temps beaucoup d'argent par ses travaux, par les dédicaces de ses ouvrages, argent que le pauvre valétudinaire, dont la santé exigeait beaucoup de dépenses, employait surtout dans un but littéraire et scientifique.

En 1499 il quitta l'Angleterre et alla vivre tantôt à Paris, tantôt à Orléans.

tantôt à Louvain, où, en 1502, on lui offrit une chaire qu'il refusa, de peur de nuire à la liberté de ses études. Durant un des fréquents voyages qu'il entreprenait dans l'intérêt de la science il trouva par hasard, dans un couvent près de Bruxelles, *en 1504*, les *Remarques* de Laurent Valla sur le Nouveau Testament, qu'il publia immédiatement comme prodromes de ses propres travaux sur la Bible. Dans l'introduction il chercha à démontrer la nécessité d'une nouvelle traduction de l'Écriture sainte, et recommanda vivement l'étude du texte original. Cet écrit de Valla, les encouragements d'un de ses amis professeur à Louvain, Adrien (plus tard le Pape Adrien VI), et du savant Franciscain de Saint-Omer Thomas Vitrier, le déterminèrent alors à s'adonner, outre ses travaux littéraires habituels, à l'étude des Pères de l'Église et de l'Écriture sainte, et imprimèrent aux savantes recherches qu'il continua de faire la direction à laquelle nous devons tant d'éditions des Pères et les travaux originaux et importants d'Érasme sur le Nouveau Testament.

Depuis longtemps Érasme aspirait à visiter l'Italie, sans avoir pu amasser encore la somme nécessaire pour ce voyage. Il accepta donc avec joie l'invitation que lui firent ses amis d'Angleterre de venir les voir, sûr qu'il était que leur générosité le mettrait à même de réaliser son désir. Il ne fut pas trompé dans son attente. Il ne resta que peu de temps en Angleterre, principalement à Cambridge et Lambeth, où il gagna un nouvel ami et un zélé protecteur dans la personne du généreux archevêque de Cantorbéry, William Washam. Enfin, en 1506, il partit pour l'Italie et prit à Turin le grade de docteur en théologie. De là il visita plusieurs villes, vivant partout dans le plus amical commerce avec les savants les plus célèbres, exploitant les bibliothèques, examinant les manuscrits, travaillant sans relâche. A Bologne sa vie courut un grand danger. En sa qualité de chanoine régulier il portait toujours les insignes de son ordre, une bande de laine blanche (*sarrocium*) par-dessus ses vêtements ecclésiastiques; par une singulière rencontre, le magistrat de Bologne avait ordonné, durant la peste qui régnait alors, aux médecins et aux gardes-malades, de porter des insignes analogues pour prévenir ceux qui les rencontraient; on prit donc Érasme pour un docteur des pestiférés, et, comme il ne voulait pas s'écarter du chemin de ceux qui venaient au-devant de lui, c'en eût été fait du pauvre chanoine, si on ne l'eût recueilli dans une maison, et si on ne fût parvenu à expliquer le malentendu à la multitude soulevée contre lui. Cet événement le détermina à demander au Pape Jules II d'être dispensé de porter les insignes de son ordre, dispense qu'il obtint et fit confirmer plus tard par un bref de Léon X, pour réduire au silence ses adversaires, qui répandaient le bruit qu'il avait abandonné son ordre ou qu'il en avait violé les vœux. Depuis ce moment il porta simplement le costume des prêtres séculiers. A Venise il aida le fameux imprimeur Alde Manuce dans sa célèbre édition des classiques latins, et s'occupa de la publication de son grand recueil d'Adages (Venet., 1508). A Padoue il consentit à diriger et à instruire Alexandre, fils naturel de Jacques IV, roi d'Écosse, qui, à peine âgé de vingt ans, avait été nommé archevêque de Saint-André et étudiait à Padoue. Enfin, arrivé à Rome, où il avait été précédé par son immense réputation, il fut accueilli par les plus hauts personnages avec toutes sortes d'honneur, et les savants cardinaux Jean de Médicis (bientôt après le Pape Léon X) et Dominique Grimani s'efforcèrent de le retenir à Rome, le Pape Jules II lui ayant

même offert la fonction de pénitencier, qui était une place cardinalice. A ce moment mourut Henri VII (avril 1509), et Henri VIII, qui s'était toujours montré si favorable à Érasme, montait sur le trône d'Angleterre. Ses amis l'en avertirent, l'invitèrent chaudement à se rendre à Londres et lui envoyèrent l'argent nécessaire pour le voyage. Érasme, qui avait une prédilection marquée pour l'Angleterre, répondit à cet appel et fut très-amicalement reçu par Henri VIII, qui voulut le retenir à la cour. Les universités d'Oxford et de Cambridge lui offrirent le diplôme de docteur, et l'évêque Fisher, chancelier de l'université de Cambridge, lui procura en même temps la chaire de grec et de théologie. Érasme fit donc des leçons publiques, en même temps qu'il exerçait la plus grande influence sur le mouvement scientifique de l'Angleterre par ses nombreux écrits. Il rendit aussi des services à la jeunesse en composant pour le gymnase de Saint-Paul, fondé à Londres par son ami Colet en 1509, plusieurs ouvrages classiques, entre autres son précieux livre *de Copia verborum et rerum*. Comme ses appointements de professeur n'étaient pas considérables, l'archevêque Warham lui offrit la cure d'Aldington, près de Cantorbéry, qu'Érasme refusa d'abord, qu'il accepta sur les instances du prélat, et qu'il résigna au bout d'un an (1).

En se rendant d'Italie en Angleterre il avait conçu le plan du plus célèbre de ses ouvrages, intitulé Ἐγκώμιον Μωρίας *seu Laus Stultitiæ*, et en avait écrit différents fragments; arrivé en Angleterre il mit de l'ordre dans ces fragments, et au bout de sept jours il dédia l'œuvre à son ami Thomas Morus. Il faisait dans ce livre la satire la plus amère des vices de chaque état, et se prononçait contre la vanité et la corruption morale de son siècle avec une franchise dont personne n'avait encore donné l'exemple. Cet écrit n'était pas destiné à l'impression; il ne devait servir qu'à égayer Morus alors malade; mais quelques-uns de ses amis s'en étant procuré une copie fautive et l'ayant fait imprimer à Paris, Érasme se vit obligé de le publier à son tour. Cet écrit mémorable, qui en quelques mois eut sept éditions, fut accueilli avec de grands applaudissements, fut honoré de l'approbation de Léon X, mais trouva aussi d'amers contradicteurs, fut déclaré par les théologiens de Louvain indigne de la plume d'un savant aussi illustre qu'Érasme (1515), et, six ans après la mort de l'auteur, condamné par la Sorbonne comme un méchant pamphlet. Érasme lui-même reconnut qu'il avait poussé la satire trop loin et regretta la publication de l'ouvrage (1). Érasme jouit en Angleterre de toute espèce d'honneurs et de considération; il ne manquait plus de revenus, et les cadeaux lui arrivaient en abondance. Il finit toutefois par trouver le séjour de la Grande-Bretagne désagréable, et accepta avec joie l'appel que lui fit, en 1516, Silvage, chancelier à la cour de Bruxelles, au nom du jeune roi d'Espagne, Charles d'Autriche, qui songeait alors à réunir toutes sortes de savants à sa cour. Le prince, qui devint bientôt après l'empereur Charles-Quint, nomma Érasme conseiller, avec 400 florins d'appointements, sans obligation particulière et avec pleine liberté de résider où l'appelleraient ses travaux. Érasme n'exerça aucune influence comme homme d'État et conseiller du roi, mais il remplaça son inaction politique par son activité prodigieuse comme savant et par les nombreux écrits qu'il eut alors le loisir de publier.

(1) Knigth, *Érasme*, supplém., p. 34.

(1) *Epist. apolog. ad Mart. Dorpium, theologum Lovaniensem.*

Cependant, voulant satisfaire en quelque chose à son titre de conseiller, il écrivit pour Charles-Quint son *Institutio Principis Christiani*, à laquelle il ajouta sa traduction du traité d'Isocrate sur le gouvernement d'un royaume. Érasme, profitant de la liberté qu'il avait, se rendait tantôt à Bruxelles, tantôt à Anvers, un jour à Louvain, un autre à Bâle, toujours occupé de travaux scientifiques, de publications nouvelles (éditions des œuvres de S. Cyprien, de plusieurs ouvrages de Cicéron, *Antibarbarorum liber*), jusqu'à ce qu'enfin, en 1521, il choisit Bâle pour sa demeure permanente. Ce fut l'époque la plus brillante de l'activité littéraire d'Érasme, activité dont les offres les plus honorables ne purent le détourner. Ainsi François Ier voulut l'établir au Collége de France, qu'il venait de fonder, aux conditions les plus avantageuses. Ferdinand, archiduc d'Autriche, frère de l'empereur, lui promit une pension annuelle de 400 thalers si, sans être tenu à la moindre obligation, il consentait seulement à demeurer à Vienne, pour faire l'ornement de la cour, du monde savant et de l'université; car c'était une chose importante que le lieu où séjournait le grand Érasme, *cujus adeo celebritatem nominis et eruditionem incomparabilem totus terrarum hodie decantat orbis* (1). Le roi Henri VIII lui écrivit de sa main, lui fit les plus magnifiques propositions et lui rappela sa promesse de passer la fin de sa vie en Angleterre. Ernest, duc de Bavière, plus tard archevêque de Salzbourg, lui promit un bénéfice considérable, 200 ducats d'appointements, s'il voulait rehausser par sa présence la réputation de l'université d'Ingolstadt. Sigismond, roi de Pologne, et beaucoup d'autres (2) lui firent des propositions du même genre. Pendant ce temps Érasme, sourd à toutes les sollicitations, s'occupait de la critique de la sainte Écriture, des œuvres des saints Pères, d'études philologiques, auxquelles les théologiens surtout l'encourageaient journellement (1). Les fruits de ces études furent : l'édition du texte original grec, la traduction latine et la paraphrase du Nouveau Testament (2). La traduction latine jointe au texte grec, qui semble l'avoir plus occupé que le texte grec lui-même, était entièrement nouvelle, indépendante et souvent différente de la Vulgate. Les paraphrases de tous les livres du Nouveau Testament, sauf l'Apocalypse, devaient faciliter l'intelligence des écrits du Nouveau Testament pour ceux qui trouvaient encore trop de difficultés dans le texte primitif, en présenter la suite, en expliquer la liaison. Elles sont écrites d'un style pur et facile; c'est ce qu'Érasme a fait de mieux pour la littérature biblique, et elles n'ont jusqu'à ce jour été surpassées par aucune des paraphrases qui ont paru. Érasme y travailla dans les années 1517-23 et les publia une à une, en les dédiant successivement à Charles-Quint, Ferdinand Ier, Henri VIII, François Ier, Clément VII, et à d'autres personnages; elles ne parurent réunies qu'en 1523-25, chez Froben, à Bâle (dernière édition, Berlin, 1778-80, en 3 vol.). Pendant l'impression de cet ouvrage il s'occupa aussi des écrits des Pères de l'Église dont il pensait publier des éditions critiques. Il commença par ceux de S. Jérôme, qu'il édita à Bâle en 1516-20, en 9 volumes in-fol. et dédia à son ami l'archevêque Warham. Ces ouvrages avaient porté la renommée d'Érasme à son apogée, et nul savant en Europe n'était plus célèbre et plus honoré que

(1) Faber, *de Episc. Vienn. Erasmo.*

(2) Conf. Érasme, *Lettre à Marc Laurin*, de 1518, *ép.* 356, 629 et 1103.

(1) *Ad Christ. Fischer, protonotar. apost.*, ép. 103.

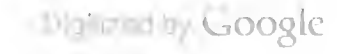
(2) *Voy.* BIBLE (éditions de la).

lui. Les Papes et les rois, les princes et les simples particuliers, les laïques et les ecclésiastiques lui adressaient à l'envi les témoignages de leur admiration, et, quoiqu'il ne manquât pas d'adversaires déterminés, nul homme de lettres ne parvint jamais à un tel degré de gloire et de considération ; nul ne devint comme lui le centre même du mouvement littéraire de l'Europe. Quiconque avait la moindre prétention d'être savant ou lettré voulait le voir, obtenir la dédicace d'un de ses livres ou posséder une de ses lettres; aussi en écrivait-il souvent plus de quarante par jour.

Malheureusement cette ère des belles-lettres avait vu en même temps éclater en Allemagne le grand schisme religieux qui enleva à Érasme, sinon sa gloire littéraire, du moins son repos, et l'entraîna dans des intrigues qui rejaillirent défavorablement sur sa renommée. Il avait contribué, sans en avoir l'intention, à frayer la voie à la réforme par le ton comme par la teneur de ses écrits. Personne n'avait plus et mieux que lui poursuivi du fouet de l'ironie les excès de la superstition et les abus ecclésiastiques. Le plus souvent il frappait à mort l'usage dont il réprouvait l'abus. En même temps la manière caustique et légère dont il traitait les questions ecclésiastiques et les matières théologiques, semant à pleines mains le doute et le soupçon sur sa route, était parfaitement propre à augmenter le malaise dans lequel de nombreux abus et l'immoralité du clergé avaient jeté l'Église, à exciter la défiance contre la doctrine catholique, à préparer les esprits à une grande révolution religieuse et aux nouvelles doctrines qui allaient se faire jour. Sans s'en apercevoir il avait sacrifié les intérêts de l'Église et de la religion à sa prédilection exagérée pour l'antiquité classique. Aussi à peine la réforme se fut-elle prononcée qu'une foule de Catholiques accusèrent Érasme d'avoir été la cause du mouvement luthérien, dirent que ses écrits, et surtout ses annotations, avaient été l'occasion de tout le bruit qui se faisait; que les Luthériens avaient puisé le poison de leur doctrine dans ses imprudentes déclamations; que beaucoup de ses principes dogmatiques étaient tellement d'accord avec ceux du moine de Wittenberg que nécessairement ou Luther les avait empruntés d'Érasme ou Érasme de Luther, quoiqu'on reconnût que Luther niait hardiment ce qu'Érasme mettait en doute, et que le premier proclamait hautement ce que le second disait à peine tout bas (1).

Érasme frémit des accusations de ses adversaires et avoua qu'il avait parlé trop légèrement de beaucoup de questions religieuses, telles que la confession auriculaire, les indulgences, le baptême des enfants, le culte des saints, etc., etc. Dès lors il prit à tâche dans tous ses écrits de donner une interprétation favorable à d'anciennes expressions dont ses ennemis abusaient, de déclarer en toutes circonstances qu'il se soumettait absolument à l'autorité de l'Église, affirmant qu'il n'avait jamais voulu rien enseigner, rien écrire, qui fût contraire à la doctrine de l'Église. Toutefois il lui était difficile, avec son caractère pacifique et son aversion de toute dispute, de s'élever contre les chefs des réformateurs, dont il estimait d'ailleurs le mérite scientifique et avec lesquels il était en correspondance littéraire et amicale. En 1518 il justifiait encore Luther, dans un lettre adressée au recteur d'Erfurt, Jodoc Jonas : « Luther a fait des observations excellentes; seulement il serait à désirer qu'il se mît un peu plus doucement à l'œuvre. Quant au mérite de sa doctrine dogmatique je ne veux ni ne

(1) Dœllinger, *la Réforme*, Ratisb., 1846, t. I, p. 1, 2. Conf. *Lettres du prince de Carpi à Érasme*, dans l'*Érasme*, Hesse, t. I, p. 491-493.



puis m'expliquer (1).» En mai 1519 il écrit directement à Luther, de Louvain : « Mieux vaut s'en prendre à ceux qui abusent de l'autorité papale que de s'élever contre le Pape lui-même. Il faut, quand on parle et agit, ne trahir ni orgueil ni amour du bruit; il faut préserver son cœur de la colère, de la haine et de la vanité (2). » Désirant par-dessus tout la conciliation des partis religieux, il recommandait des deux côtés la condescendance, et mettait sa confiance dans le bien qu'on pouvait attendre de l'entente sincère de Charles-Quint et de Léon X (3). Il conseillait encore à la diète de Cologne (décembre 1520) de terminer pacifiquement la controverse, et déplorait la publication de la bulle de condamnation, craignant qu'elle n'empirât le mal. Invité à se rendre à la diète de Worms (avril 1521), il s'excusa sur l'état de sa santé de n'y pas comparaître, ayant dès lors perdu tout espoir de concilier les partis et ne voulant jouer aucun rôle dans cette affaire épineuse. Aussi, lorsque Luther eut été mis au ban de l'empire et que ses écrits eurent été condamnés, Érasme regretta sincèrement tout ce qu'il avait jusqu'alors dit et écrit à la louange de Luther; il se défendit de toute participation aux menées des ennemis de l'Église, déclara être et vouloir rester fidèle aux dogmes catholiques, ne reconnaître, ne professer, n'enseigner que ces dogmes. Les protestants, le fougueux Ulrich de Hutten en tête, cherchèrent en vain à l'attirer de leur côté, Mélanchthon et Zwingle à le réconcilier avec Luther; mais Léon X, Adrien VI et Clément VII, avec lesquels Érasme était en active correspondance, l'engagèrent aussi vainement à écrire contre l'hérésiarque.

Ce ne fut que lorsqu'il se vit en danger de se brouiller également avec les deux partis, et que Luther lui-même déclara sa foi suspecte, qu'en 1524 il finit par se prononcer publiquement contre Luther, par son traité polémique *de Libero Arbitrio diatribe*, auquel Luther répondit par son écrit *de Servo Arbitrio, contra Des. Erasmum*. Érasme, sensiblement blessé, répliqua par son *Hiperaspistes, Diatribe contra servum arbitrium Lutheri*, dans lequel il attaquait la violence et l'amertume de Luther d'une manière non moins amère et violente, et cherchait surtout à se laver du reproche qu'on lui adressait de n'être qu'un sceptique, n'ayant ni foi certaine, ni sens religieux. Il déclarait qu'il n'y avait plus de doute pour lui dès que l'Église s'était prononcée sur des points en litige, les avait expliqués et définis; que dès lors il laissait tomber tous les arguments humains, s'en tenait à la décision de l'Église et ne savait plus ce qu'était le scepticisme. A dater de ce moment Luther conçut contre Érasme une inextinguible haine, le nommant un libre penseur, un indifférentiste moqueur, qu'il fallait fuir comme la peste.

Dès qu'Érasme se fut franchement prononcé il vit augmenter l'estime dont il jouissait auprès de ses amis, et, s'il y a quelque exagération dans les louanges de Charles-Quint, lui écrivant qu'il a diminué le nombre des Luthériens et qu'il a fait ce qui jusqu'alors avait été impossible aux empereurs, aux Papes, aux princes, aux universités, aux hommes les plus savants, il résulte néanmoins de ces éloges qu'Érasme avait su conserver, au milieu du tumulte de la réforme, toute la considération qu'il avait acquise autrefois, et que ses paroles n'avaient rien perdu de leur valeur et de leur autorité.

Érasme vivait alors habituellement à Bâle, qu'il avait choisi pour sa résidence depuis l'automne de 1521; mais Ulrich de Hutten ne l'y laissa pas tranquille. Hutten, mis au ban de l'empire en 1523,

(1) Ép. 325.
(2) Ép. 427.
(3) Ép. 473.

errant de contrée en contrée, étant arrivé dans sa fuite à Bâle, ne put obtenir un entretien qu'il avait demandé à Érasme, effrayé de son impétuosité et de sa violence. Hutten, obligé de quitter Bâle, écrivit de Mulhouse, dans un ton passionné, un libelle (*Expostulatio cum Erasmo, Rotterod. presbytero, theologo*) dans lequel il lui reprocha d'être fourbe et menteur, d'une insatiable ambition, d'une timidité puérile, jaloux de la gloire de Luther, et destitué de toute espèce de caractère. Érasme, attaqué dans son honneur et sa renommée, répondit (*Spongia Erasmi adversus aspergines Hutteni*, Basil., 1523), et, comme Hutten était mort avant la publication de cette réplique, les amis du défunt prolongèrent la querelle en son nom.

Malgré ces disputes, si contraires au goût du pacifique Érasme, il continuait ses travaux habituels avec une activité extraordinaire. Il écrivit, durant son séjour à Bâle (1521-29): *de Conscribendis Epistolis;—de Ratione studiorum;—Christiani matrimonii institutio; — Vidua Christiana; — Modus orandi Deum; — Ciceronianus, seu de optimo dicendi genere;* traduisit du grec quelques écrits de S. Athanase, d'Origène et de S. Chrysostome; soigna une nouvelle édition de ses *Colloquia;* édita les œuvres de S. Hilaire, S. Irénée, S. Ambroise, Sénèque et Pline l'Ancien.

Cependant la réforme avait fait de grands progrès même à Bâle; les évangéliques avaient occupé les portes de la ville du 9 au 12 février 1529, s'étaient précipités dans les églises, avaient renversé les images et les autels, et contraint, sous le feu des canons, le conseil municipal de bannir à jamais de la ville et de son territoire les images et la messe. Le chapitre de la cathédrale et les savants restés fidèles à l'Église catholique émigrèrent à Fribourg en Brisgau. Érasme quitta comme eux la ville, se rendit à Fribourg, où les autorités lui assignèrent pour demeure un bâtiment destiné à l'empereur Maximilien; mais Érasme le quitta bientôt pour occuper une maison qu'il acquit au prix de 1,000 ducats. Il resta six ans à Fribourg, s'occupant de la publication des œuvres complètes de S. Augustin, de S. Chrysostome, de l'apologie d'Algérus, *de Veritate corporis et sanguinis Domini in Eucharistia* (comme preuve de l'orthodoxie de sa propre foi à l'égard de la transsubstantiation); d'un commentaire d'Haymo sur les Psaumes, dont on avait trouvé le manuscrit dans la maison des chanoines réguliers de Marpach, en Alsace; des écrits d'Aristote et de Démosthènes; des Comédies de Térence; de la Géographie de Ptolémée, et de cinq livres nouveaux de Tite-Live (XLIV-XLVIII), que Grynæus avait découverts dans le couvent de Laurisheim. En outre il écrivit : *Consultatio de bello Turcis inferendo; —de Civilitate morum puerilium; — Apophthegmatum libri VIII; — Purgatio adversus epistolam non sobriam Lutheri; — Liber de Consolatione ad mortem*, adressé à sir Thomas Boleyn, comte de Rochefort, père d'Anna Boleyn; — *Liber de amabili Ecclesiæ Concordia;* traduisit le Hiéron de Xénophon, et surveilla une nouvelle édition corrigée de ses Adages et une édition abrégée des Élégances de Laurent Valla. Il y acheva aussi sa célèbre instruction aux prédicateurs, *Ecclesiastes, sive Concionator evangelicus*, qu'il ne put publier qu'à Bâle en 1535, et qui obtint un tel succès que la première édition, tirée à 2,600 exemplaires, s'écoula rapidement et fut suivie d'une seconde.

Pendant qu'Érasme continuait ainsi ses travaux à Fribourg il reçut de fréquentes invitations de revenir en Brabant, et résolut enfin d'accepter les offres qu'on lui avait adressées, après

avoir toutefois achevé à Bâle son édition des œuvres complètes d'Origène. Il revint donc à Bâle en 1535, fut reçu avec joie par ses amis, et descendit d'abord dans la maison de Jérôme Froben, n'ayant pas le dessein de demeurer longtemps dans une ville toute réformée, dont le séjour aurait pu être mal interprété, disait-il dans une lettre adressée à l'évêque de Cracovie, Pierre Tomig, le 31 août 1535 (1). En attendant son départ il resta renfermé dans la maison de Froben et n'y admit que fort peu de visites. Mais il ne devait plus quitter Bâle, car il était arrivé au terme de sa carrière. Cependant, avant de mourir, son étoile brilla d'un éclat plus vif que jamais. Le Pape Paul III, Farnèse, qui avait succédé à Clément VII, non-seulement le fit assurer de sa bienveillance et de sa protection, mais lui accorda, en août 1533, la prévôté de Deventer, dont on estimait les revenus à 1,500 ducats (environ 18,000 fr.). Ses amis de Rome, parmi lesquels six cardinaux, sollicitèrent pour lui le chapeau de cardinal, qu'il aurait certainement obtenu s'il n'avait lui-même instamment prié ses amis de renoncer à un projet inutile, vu, disait-il, que ses souffrances le mettaient chaque jour aux portes de la mort.

Il souffrit horriblement de la goutte et d'une fièvre lente depuis l'automne de 1535, fut obligé de garder le lit pendant tout l'hiver, ce qui ne l'empêcha pas de travailler infatigablement à son édition d'Origène et de classer ses lettres et celles de ses amis. Lorsqu'il vit, en parcourant cette nombreuse correspondance, combien d'entre eux avaient disparu, que Montjoie et Warham étaient morts, que son fidèle Thomas Morus avait été décapité, que Fisher, le noble évêque de Rochester, avait versé son sang sur l'échafaud, il fut saisi d'une profonde tristesse et s'écria : « Et moi aussi je désire mourir, s'il plaît au Christ, mon Seigneur ! » — Il rendit en effet le dernier soupir, après avoir fait preuve d'une patience toute chrétienne, dans la nuit du 11 au 12 juillet 1536, en disant : « *O Jesu, misericordia! Domine, libera me! Domine, fac finem! Domine, miserere mei!* » On n'a pas d'autres détails sur sa mort. On ne sait s'il avait désiré l'assistance d'un prêtre, et par quelles circonstances il arriva qu'il mourut sans avoir reçu les derniers sacrements; mais ce qui résulte évidemment de ses paroles et de ses lettres, c'est qu'il ne voulait pas mourir dans une ville réformée. Le 28 juin 1536, c'est-à-dire à peine deux semaines avant sa mort, il écrivit à son ami Jean Goclen que, « quoiqu'il vécût à Bâle parmi ses meilleurs amis, il préférait mourir ailleurs, à cause de la diversité des croyances (1). » Dès son départ pour Bâle, le 17 mai 1535, il avait mandé au trésorier François Bouvalot « qu'il ne supporterait dans la maison aucune personne qui fût infectée des nouvelles doctrines. » Nous ne pouvons par conséquent pas partager l'opinion des biographes protestants d'Érasme, qui disent : « Dans tous les cas, l'Église romaine n'eut pas l'honneur, si c'est un honneur, de le voir mourir dans son sein, comme un fils fidèle jusqu'à la mort; car il mourut suivant le langage des moines, *sine crux, sine lux, sine Deus* (2). »

Ses dépouilles mortelles furent déposées dans la cathédrale de Bâle, dans une ancienne chapelle de la Sainte-Vierge. Ses amis lui élevèrent un monument de marbre portant cette inscription : *Des. Erasmo Rott., viro omnibus modis maximo, cujus incomparabi-*

(1) Ép. 25 et 27.

(1) Ép. 1290.
(2) Henke, *Notes sur la Vie d'Érasme*, par Burigny, t. II, p. 423.

lem in omni disciplinarum genere eruditionem pari conjunctam prudentia posteri et admirabuntur et prædicabunt. Les savants et les poëtes célébrèrent la mémoire de cet illustre défunt par toutes sortes d'épitaphes, d'éloges et de panégyriques.

L'abondante correspondance d'Érasme, dont il reste encore 2,000 lettres, fait parfaitement connaître son caractère. C'est là qu'il se montre dans ses vertus et ses défauts, dans sa grandeur et ses faiblesses. Nous emprunterons quelques traits, tirés de cette volumineuse correspondance, à Burigny, dans sa Vie d'Érasme (1), pour achever le portrait de ce savant extraordinaire.

Érasme était fort aimable en société; il plaisantait agréablement, et les mots ingénieux et piquants abondaient dans sa conversation. Il était sensible à l'amitié, fidèle à ses amis, très-libéral, surtout à l'égard des pauvres étudiants, qu'il soutenait volontiers; doux, poli envers tout le monde et plein d'aménité dans son commerce habituel. Il se mettait souvent en colère, surtout quand il avait la plume à la main; mais il reprenait promptement sa bonne humeur. Il avait, d'après son propre aveu, trop de penchant à la plaisanterie et à la satire, et parlait souvent avec plus de liberté que de prudence. Il n'était ni cupide, ni ambitieux, et n'aimait pas les dignités. Son refus constant de se rendre auprès des princes qui désiraient se l'attacher et son refus de devenir cardinal prouvent son indifférence à l'égard des honneurs et des richesses. Il était tellement franc et loyal que son amour de la vérité lui fut fréquemment nuisible; il éprouvait un invincible dégoût de tout ce qui ressemblait au mensonge, et la présence d'un menteur le faisait trembler. Il parlait hardiment, sans penser aux suites que pouvait avoir pour lui sa sincérité. Il se flattait de pouvoir éclairer son siècle, mais ne pensait pas que ses écrits dussent exciter la moindre agitation, car il haïssait toute espèce de trouble et ne craignait rien autant que d'y donner occasion.

Le parti de Luther l'effrayait. Les Luthériens avaient espéré qu'il s'unirait à eux, et il est vrai que dans l'origine du conflit il ne blâmait pas tout en Luther; mais, dès que l'hérésiarque fut excommunié par l'Église, Érasme se prononça hautement et sans crainte contre lui. La multitude de ses ouvrages prouve son érudition, la fécondité de son esprit et son amour du travail. Cette foule d'écrits est d'autant plus surprenante que nous savons que, dès son enfance, il fut faible et délicat. Il se plaignait déjà de sa santé dans une lettre de 1499, où il assure que, même lorsqu'il se trouvait le mieux, il n'aurait pu ni jeûner, ni veiller, ni manquer en rien à la plus stricte modération. Le moindre dérangement dans sa nourriture, tout changement d'air le faisaient souffrir, et cependant sa vie fut presque un perpétuel voyage. Il ne put jamais, tout Flamand qu'il était, s'habituer à la chaleur des poëles. Il n'avait jamais jeûné sans avoir la fièvre; l'odeur seule du poisson le rendait malade. Ce dégoût naturel et invincible l'avait obligé de demander à Rome la permission de faire gras les jours d'abstinence; il l'obtint et en fit aussi peu que possible usage, craignant par-dessus tout de donner du scandale, et ne mangeant de viande que lorsqu'il était seul.

Il était petit de taille, d'un extérieur avenant; il avait la peau blanche, les yeux bleus, un regard agréable, une voix douce, une belle prononciation. Il était toujours vêtu comme il convenait à un conseiller de l'empereur, à un théologien et à un prêtre.

(1) T. II, p. 537.

Ses œuvres complètes, *Opera omnia quæcumque auctor pro suis agnovit*, furent publiées par Béatus Rhénanus, quatre ans après la mort d'Érasme, à Bâle, chez Robert (1540-41), en 9 vol. in-fol. Cette édition étant bientôt devenue rare, Le Clerc en publia une nouvelle : *Opera omnia emendatiora et auctiora, ad opt. edd. summa fide exacta, doctorumque virorum notis illustrata*, Lugduni Batav., 1702-6, 10 vol. in-fol. La principale addition consiste en 425 lettres. La division des ouvrages avait été arrêtée par Érasme lui-même dans l'ordre suivant : tome I, Écrits qui ont rapport à la langue et aux belles-lettres, *ad institutionem litterarum ;* t. II, Adages ; t. III, Lettres ; t. IV, Écrits moraux, *quæ faciunt ad morum institutionem ;* t. V, Écrits religieux, *quæ instituunt ad pietatem*, t. VI, le Nouveau Testament avec les Notes ; t. VII, les Paraphrases ; t. VIII, Traductions de S. Chrysostome, S. Athanase, Origène et S. Basile ; t. IX et X, Écrits polémiques.

Biographies : *Compendium vitæ Erasmi*, écrit par lui-même, et *Notices* sur sa vie, qu'il donne dans une lettre adressée au prieur de son couvent, Servatius. *Vita Erasmi, per Beatum Rhenanum, ad Carolum V, imper.*, et dans la dédicace des Œuvres d'Origène. Ces biographies se trouvent en tête du premier volume des Œuvres complètes d'Érasme de l'édition de Leiden, ainsi que dans *Batesii Vitis selectorum virorum*, London, 1681, p. 187 sq. — John Fortin, *the Life of Erasmus*, London, 1785, 2 vol., n'est qu'un développement de ces notices, avec des extraits des écrits d'Érasme et plusieurs de ses lettres. — *Vie d'Érasme*, par M. de Burigny, en 2 vol., Paris, 1757, traduite en allemand, avec des additions et des rectifications, par Henke, Halle et Helmsätdt, 1782, 2 v. — Samuel Knight, *Vie d'Érasme*, traduite en allemand par Théodore Arnold, Leipzig, 1736 ; l'original anglais parut à Cambridge, 1726, intéressant surtout en ce qui concerne le séjour d'Érasme en Angleterre. — Hess, *Érasme de Rotterdam, d'après sa vie et ses écrits*, Zurich, 1790, 2 vol. ; — et Adolphe Muller, *Vie d'Érasme*, Hambourg, 1828. — *Érasme*, par Erhard, dans Ersch et Gruber, *Encyclopédie*, Ire sect., t. XXXVI, important au point de vue bibliographique. — *Apologie* ou *Justification d'Érasme*, par M. l'abbé Marsollier, Paris, 1713. — *Controverse d'Ulrich de Hutten et d'Érasme*, extraite des documents originaux et des lettres, par Charles Kieser, Mayence, 1823. — Lieberkühn, *de Erasmi ingenio et doctrina*, Ienæ, 1856.

Séback.

ÉRASME (saint), évêque et martyr. Ce saint, très-populaire, n'est pas seulement cité par les martyrologues Rhaban, Usuard, Addo, Notker, qui font mémoire de lui le 2 ou le 3 juin, mais il paraît déjà dans les lettres du Pape Grégoire Ier comme un martyr auquel étaient dédiés des églises et des couvents (1), ainsi que dans la biographie de S. Placide, disciple de S. Benoît, où il est fait mention de la construction d'une église de Saint-Érasme, près d'Herculanum, par Benoît et Placide (2).

Malheureusement il ne nous est point parvenu d'actes authentiques de son martyre ; les actes qu'on a sont interpolés et ont été augmentés, quelques siècles après la mort du saint, par des légendes populaires. Les plus anciens actes se trouvent dans les Bollandistes (2 juin). Leur substance historique se résume en quelques lignes : Érasme, évêque d'une ville du patriarcat d'Antioche, souffrit sous Dioclétien, à Antioche, puis à Sirmium, s'établit finalement à Formie, en Campanie, et y

(1) Ép. I, 8, 24, édit. Maur.
(2) Bolland., ad 5 *Oct.*, in *Vita S. Placidi.*

mourut. Il avait, du temps du Pape Grégoire Ier, sa tombe dans la cathédrale de cette ville, d'après la lettre de ce Pape à Bacauda, évêque de l'église de Formie, *in qua corpus beati Erasmi, martyris, requiescit* (1). Au neuvième siècle Formie fut ruiné par les Sarrasins, et le corps d'Érasme fut transféré dans la cité voisine de Gaëte. Cependant d'autres villes d'Italie et même d'Allemagne se vantent de posséder les reliques de S. Érasme. On peut lire ce que les Bollandistes ont dit de très-sensé à cet égard, *in Comment. præv. ad S. Erasmum.* On trouve très-fréquemment les images de S. Érasme surtout en Belgique et en Allemagne. On le représente entre les mains des bourreaux, qui lui arrachent les entrailles. C'est pourquoi le peuple l'invoque comme le patron de ceux qui ont des douleurs d'entrailles et des femmes en couches. Mais il n'est pas question de ce genre de martyre dans les anciens actes. C'est donc ou le fait des légendistes postérieurs, à qui les anciennes légendes d'Érasme, déjà surchargées de miracles et de conversions, ne suffirent pas, ou le fait d'une erreur qui attribua à Érasme les tortures d'un autre martyr, ou enfin le résultat de la confusion d'un Érasme postérieur avec ce premier Érasme. Henschen et Papebrock penchent pour cette opinion. Érasme est un des quatorze auxiliateurs; le peuple des campagnes l'invoque comme intercesseur pour les maladies des bestiaux et les épizooties, peut-être parce que dans l'ancienne légende d'Érasme il est dit : *Diversæ etiam feræ veniebant in cellulam ejus et prosternebant se ad vestigia ejus.*

S. Elme, vénéré en Italie, en Portugal et dans d'autres pays, paraît n'être que S. Érasme. Cf. les Bollandistes.

SCHRÖDL.

(1) Ép., I, 8.

ÉRASME (ÉDITIONS DU NOUVEAU TESTAMENT D'). *Voy.* BIBLE (*éditions de la*).

ÉRASTE (Ἔραστος), Corinthien que S. Paul nomme, dans l'épître qu'il écrivit de Corinthe aux Romains, le trésorier de la ville, ὁ οἰκονόμος τῆς πόλεως (Vulg., *Ærarius*) (1).

Selon toute vraisemblance il embrassa le Christianisme lors du premier séjour de l'Apôtre dans Corinthe (2), et se consacra au service de l'Évangile, soit qu'il renonçât à sa charge municipale, soit que ces fonctions le laissassent assez libre; car nous le voyons plus tard accompagner S. Paul (3). Lorsqu'à son dernier voyage l'Apôtre passa par Corinthe, Éraste y demeura, probablement chargé de quelque mission particulière (4). Telle est l'opinion des anciens, qui ne connaissent qu'un Éraste. Les critiques modernes croient devoir distinguer celui qui accompagna S. Paul (5) du trésorier de Corinthe. La tradition est très-vague sur sa destinée ultérieure et sur la fin de sa vie. L'Église d'Occident en fait mémoire le 26 juillet, et celle d'Orient le 10 novembre.

BERNHARD.

ERCHUÉENS (Vulg., *Erchuai*, אַרְכְּוָי; *Kri*, אַרְכְּוָיֵא), tribu assyrienne transplantée, d'après Esdras (6), en Israël. Le mot אַרְכְּוָיֵא est sans doute le dérivé, de אֶרֶךְ (7), qu'on prend souvent pour Édesse (S. Jérôme, S. Éphrem, le targum de Jonathan et de Jérusalem), mais probablement d'après une fausse tradition; car, d'après la Genèse, 10, 10, אֶרֶךְ (Arach) appartenait au royaume de Nemrod, dans le pays de Sennaar,

(1) *Rom.*, 16, 23.
(2) *Act.*, 18, 1 sq.
(3) *Act.*, 19, 22.
(4) II *Tim.*, 4, 20.
(5) *Act.*, 19, 22. II *Tim.*, 4, 20.
(6) 4, 9.
(7) *Genèse*, 10, 10.

et Esdras (1) nomme les Erchuéens en même temps que les Élamites de Babylone et d'autres, de sorte que ni ce passage ni celui de la Genèse ne permettent de penser à une contrée située au nord autant qu'Édesse. Il est probable qu'il faut voir dans cet אֶרֶךְ l'Aracca ou l'Arécha situé sur le Tigre.

Cf. Rosenmuller, *Antiq. bibl.*, I, 2, p. 25.

ÈRE. On entend par ère la série des années à partir d'un événement remarquable. On ignore d'où vient le mot d'ère (*æra*) ; les uns le font dériver du pluriel d'*æs :* il signifierait des sommes, des nombres. Il est plus probable que le mot n'est pas latin, qu'il est gothique, car dans l'origine on écrivait *era*, et non *æra*. Or *era* est identique avec le *jera* d'Ulphilas, année, *year*, *aar*, *år*, de la langue germanique (2).

Durant les trois premiers siècles chrétiens il n'y eut pas en Occident d'ère dont on fit généralement usage. On désignait habituellement les années d'après les consuls ou d'après le commencement du règne de l'empereur; souvent aussi d'après les consuls sortants, *post consulatum*, μετὰ τὴν ὑπατείαν. Ce calcul dura jusqu'au milieu du sixième siècle, et un petit nombre d'empereurs seulement, Justinien et Charlemagne entre autres, reprirent la dignité consulaire et datèrent d'après les années de leur consulat. A côté de l'ère consulaire, vers la fin du troisième siècle, on se servit en Égypte d'une *ère dioclétienne*, suivant laquelle on calculait les années depuis le commencement du règne de Dioclétien, par conséquent de l'an 284 après J.-C. Nous ne savons pas pourquoi on adopta ce calcul en Égypte; peut-être Dioclétien avait-il rendu des services particuliers à ce pays; mais on sait que les Chrétiens lui donnèrent le nom de *æra martyrum*, à cause de l'immense quantité de Chrétiens qui subirent le martyre sous Dioclétien. Cette ère est encore en usage dans le calcul des fêtes des Chrétiens coptes et abyssiniens. Un peu plus tard que l'ère dioclétienne, à partir de Constantin le Grand, naquit la coutume de calculer par *indictions*. On nomma ainsi une période de quinze années. Cette manière de dater, très-commune au moyen âge, résulta de l'organisation des impôts de l'empire romain, comme l'a prouvé Savigny (1). En effet, tous les quinze ans il y avait un nouveau cadastre des impôts fonciers. Les Allemands traduisirent le mot *indictio* par impôt romain (*Römer-Zinszahl*). Les indictions constantiniennes commencèrent le 1er septembre 313 après J.-C. Veut-on trouver l'indiction d'une année : on ajoute 3 à l'année de la naissance de J.-C., et l'on divise par 15; le reste est le chiffre de l'indiction; s'il n'y a pas de reste c'est 15 qui est l'indiction, jusqu'au 1er septembre de l'année; à dater du 1er septembre on ajoute 1.

Une nouvelle ère s'introduisit au cinquième siècle en Espagne : *æra Hispanica;* elle commence 38 ans après le Christ. Veut-on ramener les années de cette ère aux années après la naissance de J.-C. : on n'a qu'à retrancher des premières 38. Cette manière de calculer dura en Espagne jusqu'au quatorzième siècle, où elle fit place à l'*ère dionysienne.*

Celle-ci (*æra Dionysiana*) fut établie par *Denys le Petit* (2) dans le sixième siècle (532). Elle compte les années à partir de la naissance de J.-C. Ainsi Denys nomma 1er janvier de l'an I apr. J.-C. le 1er janvier de l'année dans laquelle le Christ naquit au mois de décembre. D'après

(1) 4, 9.
(2) Ideler, *Chronologie*, II, 430.

(1) *Mém. de l'Acad. de Berlin*, 1822-23.
(2) *Voy.* DENIS LE PETIT.

son calcul le Christ naquit *à la fin* de la 1[re] année, *post Incarnationem.* Denys fut conduit à cette singularité par cela que, comme beaucoup d'autres, il entendait par *incarnatio*, non la *naissance*, mais la *conception* du Christ (25 mars), qui ne s'éloigne pas autant du 1[er] janvier que le 25 décembre, jour de la Nativité. Il voulait, par conséquent, dire : le 25 mars de l'an I, le Christ fut conçu. Cette première année après le Christ, selon Denys, tombait l'an 754 de la fondation de Rome ; or il est depuis longtemps reconnu que ce calcul était inexact, et qu'il fallait que le Christ fût né plusieurs années auparavant. Hérode le Grand mourut, d'après Josèphe, au printemps de 750 de la fondation de Rome ; le Christ, comme le prouve le massacre des Innocents, dut naître pendant la vie de ce prince, par conséquent *avant* le printemps de 750. Il est probable que le Seigneur vint au monde en 747 de la fondation de Rome; car cette année-là eut lieu par extraordinaire une triple conjonction remarquable des planètes Jupiter et Saturne dans la constellation du Poisson, conjonction dans laquelle Jupiter et Saturne se rapprochèrent tellement que ces planètes purent apparaître comme une seule et même étoile particulièrement grande. C'est là probablement l'étoile des mages d'Orient, comme Képler l'avait admis et comme l'ont redit dans les temps modernes Ideler (1) et Sepp (2). Il résulte d'autres faits cités par ces savants que l'année 747 est très-vraisemblablement celle de la naissance du Christ; par conséquent l'ère dionysienne compte sept années en moins depuis la Nativité, et ainsi, au lieu de 1860, nous devrions écrire 1867.

L'ère dionysienne n'était qu'un calcul privé, et ce fut peu à peu seulement que son usage devint général. A Rome on s'en servit bientôt après sa découverte, c'est-à-dire vers le milieu du sixième siècle ; au septième siècle elle était connue hors d'Italie; au huitième elle fut plus répandue encore par Bède le Vénérable, qui l'introduisit dans la chronologie de son Histoire ecclésiastique. Le premier acte public qui fut daté suivant cette ère fut le *Concil. Germ., ann.* 742 ; le premier souverain qui la mit en usage, quoique avec modération, fut Charlemagne. Au dixième siècle elle était générale en France et en Allemagne ; mais ce ne fut qu'à partir du onzième siècle, depuis Léon IX, que les Papes en firent usage, et alors elle devint universelle.

Les expressions dont on se servait et dont on se sert encore en employant cette ère étaient : *Ab Incarnatione, anno gratiæ*, *anno trabeationis* (*trabea*, vêtement, revêtement de la nature humaine). Les Chrétiens d'Orient se servaient d'autres ères; ainsi :

1° L'*ère séleucide*, qui commençait en automne 312 avant le Christ et est encore en usage dans l'Église de Syrie ;

2° L'*ère antiochienne*, dont par exemple fait usage l'historien Évagre, et qui commence le 1[er] septembre avant J.-C.;

3° L'*ère arménienne*, qui commence en 551 après J.-C.;

4° L'*ère byzantine*, qui fut longtemps en usage chez les Grecs et les Russes ; qui l'est encore chez les Albanais, les Serviens, les Grecs modernes ; qui date de la création du monde, de sorte qu'on compte 5508 ans jusqu'au commencement de l'ère dionysienne.

HÉFÉLÉ.

ÈRE DIOCLÉTIENNE (*æra martyrum*). *Voy.* ÈRE.

ÈRE DIONYSIENNE (*æra Dionysiana*). *Voy.* ÈRE.

ÈRE ESPAGNOLE (*æra Hispanica*). *Voy.* ÈRE.

(1) *Chronol.*, II, p. 400.

(2) *Vie du Christ*, I, 30, trad. en français par Charles Sainte-Foy.

ÈRE SÉLEUCIDE (*æra contractuum*). Séleucus Nicator, un des capitaines d'Alexandre le Grand, devint, quelques années après la mort du roi de Macédoine, gouverneur de la Babylonie. Antigone lui ayant demandé compte de son administration, Séleucus se réfugia auprès de Ptolémée Lagus, en Égypte, y réunit une armée, et, à la tête de ses troupes, se mit en possession de la Babylonie, l'an 312 avant J.-C. Cette province lui fut bientôt reprise, et à son tour, l'année suivante, il s'en empara de nouveau. C'est avec cette conquête de Babylone que commence l'ère séleucide; il est très-naturel d'après cela qu'on ait hésité assez longtemps sur le point fixe de son commencement entre l'an 311 et l'an 312 avant J.-C. On finit par adopter généralement cette dernière année comme l'année initiale de cette ère. Cette hésitation explique aussi très-simplement et très-naturellement comment les dates des deux livres des Machabées diffèrent régulièrement d'une année. On appelle aussi ce calcul l'*ère grecque* ou *alexandrine* et l'*ère des contrats*, *æra contractuum* (chez les Juifs מִנְיַן שְׁטָרוֹת), parce qu'on l'employait toujours dans les contrats, et elle resta l'ère habituellement employée par les Juifs jusqu'au onzième siècle, où ils commencèrent à compter les années de la création du monde.

ERFURT (ÉVÊCHÉ ET UNIVERSITÉ D'). Erfurt était déjà, au temps de S. Boniface, une ancienne ville païenne (1). Lorsque ce saint missionnaire vint pour la première fois en Thuringe, en 719, il comprenait encore sous ce nom tout le pays qui s'étendait au nord de la Bavière jusqu'aux confins de la Saxe. A cette époque tout était païen dans Erfurt et autour de cette ville. Ce ne fut que lorsque Boniface eut prêché durant les années 722 et 724, et se fut de plus en plus avancé au nord, que, vers 732, il parvint à fonder l'église de Notre-Dame (*Marienkirche*), à Erfurt. Enfin, ayant, après plus de vingt ans de travaux, conquis au Christianisme toute l'Allemagne centrale jusqu'aux frontières de Saxe, et principalement la Thuringe dans toute la partie soumise à la domination franke, il put songer à organiser l'Église de ces contrées et à la diviser en diocèses. Il suivit, comme on avait fait ailleurs jusqu'alors, les divisions politiques, et eut soin de ne pas confondre les frontières des diverses races. Comme on avait établi pour la Thuringe méridionale ou la Franconie l'évêché de Wurzbourg, Burabourg pour la Hesse, il créa en 741, pour le nord de la Thuringe franconienne, que l'Unstrut sépare de la Saxe, l'évêché d'Erfurt. On cite comme premier et dernier évêque d'Erfurt *S. Adalar*, qui subit le martyre en Frise avec S. Boniface. Cet évêché, dont l'existence est hors de doute, dura peu, parce que ses limites s'étendirent rapidement vers le nord avec le Christianisme même. Dès 744 le nord de la Hesse thuringienne et la Souabe furent convertis, et lorsque, l'année suivante, S. Boniface devint archevêque de Mayence, il conserva sous sa juridiction immédiate les régions nouvellement conquises à la foi. Adalar l'ayant accompagné en Frise, Boniface remit provisoirement l'administration des diocèses compris dans cet accroissement à son successeur Lullus. Toute la partie de la Thuringe septentrionale qui avait été soumise aux Saxons fut convertie au Christianisme sous Charlemagne, et unie à l'évêché saxon d'Halberstadt, fondé en 814, ainsi que la Hesse saxo-thuringienne et la Souabe, qui jusqu'alors avaient été provisoirement réunies à Mayence, tandis que le midi de la Thuringe franconienne fut, avec Erfurt, incorporé au diocèse même de

(1) Bonif., *Epist.* 51, ed. Würdtwein.

Mayence. — On peut lire la critique et la réfutation des opinions contraires à celles qui viennent d'être émises dans la *Vie de S. Boniface*, par Seiters, p. 298-315.

Erfurt, qui était une des plus anciennes villes d'Allemagne, devint une des cités les plus considérables de ce pays au moyen âge. Le milieu du treizième siècle fut l'époque de sa puissance et de sa grandeur. En s'associant à la ligue hanséatique Erfurt devint une ville de commerce considérable, et lorsque, vers le milieu du quatorzième siècle, le commerce du Levant passa de l'Italie au nord par Augsbourg, Erfurt fut une des villes qui gagna le plus à ce transit. Son territoire accru et sa foire devenue fameuse lui valurent de grandes richesses. La municipalité, voulant augmenter l'importance de la ville, songea à y fonder une université, et profita dans ce but de la guerre suscitée au siége épiscopal de Mayence. Dans la lutte sanglante qui valut à Adolphe de Nassau l'électorat de Mayence, dont la possession avait été confirmée à Louis de Meissen par le Pape et l'empereur (1373-1381), Erfurt prit parti pour Adolphe, et suivit son exemple lorsqu'au commencement du malheureux schisme qui divisa l'Église d'Occident, après la mort de Grégoire XI, Adolphe reconnut l'antipape élu en 1378, le cardinal Robert de Genève, qui sous le nom de Clément VII établit sa résidence à Avignon. Le conseil municipal d'Erfurt s'adressa donc à Clément VII pour en obtenir l'autorisation d'ériger une université, et dès le 1er octobre 1378 Clément VII lui accorda le privilége réclamé, qui fut daté d'Avignon (1). C'est ainsi que le vœu des habitants d'Erfurt fut exaucé; mais l'autorité de Clément VII ayant de plus en plus diminué, et toute l'Allemagne, et avec elle Adolphe, archevêque de Mayence, s'étant rangés du côté du Pape légitime, Urbain VI, le conseil municipal ne se hazarda pas à faire valoir l'autorisation obtenue. Il se vit, au contraire, obligé d'adresser sa prière au chef légitime de l'Église, Urbain VI, qui, en effet, le 3 mai 1389, accorda, aux instances de l'archevêque de Mayence et du légat du Pape, l'autorisation et les priviléges nécessaires pour l'érection de l'université d'Erfurt. Trois années furent employées à acheter et à disposer les bâtiments, à rédiger les statuts et les lois, à organiser les facultés, à appeler et nommer les professeurs. Le dimanche *Misericordias Domini* de 1392 on élut recteur de l'université Jean Müller d'Arnstadt, *decretorum baccalaureus;* l'université fut ouverte, et prit le cinquième rang dans la série des universités allemandes, après Prague, 1348; Vienne, 1365; Heidelberg, 1386, et Cologne, 1388. Le Pape Boniface IX, à la demande du recteur et des professeurs, nomma, en 1396, l'archevêque de Mayence, Jean II, chancelier perpétuel de l'université. L'archevêque vint, en effet, à Erfurt en 1398, s'intéressa vivement à la nouvelle création, et en fit même postérieurement l'inauguration solennelle, ce qui fait que les uns datent la fondation de l'université de 1398, les autres, de 1378 et d'autres encore de 1389. L'université elle-même considéra avec raison l'année 1392 comme celle de sa fondation, et célébra son troisième et son quatrième jubilé séculaire dans les années 1692 et 1792. Le premier siècle de son existence fut aussi celui de sa splendeur; les cinquante premières années furent spécialement heureuses. Dès le premier rectorat les matricules de l'université comptèrent cinq cent ving-trois étudiants, et habituellement il y en avait trois à quatre cents; en 1455 il y en eut cinq cent vingt-huit présents. Les savants les

(1) Conf. Motschmann, *Erf.*, t. I, 13-18

plus considérés y professaient et y formaient une génération digne d'eux. Des fondations pieuses augmentèrent sa prospérité. Ainsi, en 1412, Amplon de Fago, de Rheinbergen, fonda le *collegium Amplonianum*, appelé aussi la *Porte du Ciel*, pour quinze étudiants; en 1448 Henri de Gerbstät fonda l'école des Juristes pour sept étudiants; d'autres donations créèrent la bourse des pauvres, *bursa pauperum*, et plusieurs prébendes et commendes. Tilemann Brandis, chanoine de Hildesheim, créa, en 1520, l'institut de Saxe ou de Brandis, pour huit étudiants; ce fut à peu près la dernière fondation gratuite faite en faveur de l'université pendant une longue période. A dater de 1450 diverses catastrophes frappèrent la ville et l'université. Les guerres perpétuelles de la Thuringe et de la Saxe, des épidémies dangereuses, et notamment la peste de 1463, qui enleva vingt-huit mille âmes dans le territoire d'Erfurt, le grand incendie de 1472, qui avait été allumé par un moine échappé du couvent et réduisit en cendres plus de deux mille maisons, les révoltes des étudiants de 1480 et de 1510, tous ces événements ne pouvaient manquer d'avoir de tristes conséquences pour l'université. Mais le plus grand des malheurs, celui qui opéra le plus de ravages, ce fut la déplorable réforme de Luther. Luther avait étudié à Erfurt depuis 1501, puis il y avait professé; bientôt l'université de cette ville, que, malgré les catastrophes qui l'avaient ébranlée, Luther pouvait encore appeler avec raison le Paradis de l'Allemagne, fut mise à deux doigts de sa perte par le tumulte, l'agitation, les perturbations que les essais de réforme du docteur de Wittenberg y introduisirent. Son apparition à Erfurt, en 1521, eut pour résultat ce qu'on appela l'assaut de la prêtraille (*Pfaffenstürmen*): on tomba avec une aveugle fureur sur la personne et les maisons des ecclésiastiques. L'université demeura divisée et déserte; ainsi, de 1520 à 1629, dans l'espace de cent neuf années, il n'y eut pas une promotion dans la faculté de théologie, tandis que depuis sa création jusqu'en 1520 on avait fait cent vingt docteurs en théologie. En 1523 on n'immatricula que trente-quatre étudiants, vingt-quatre en 1524, vingt et un en 1525, quatorze en 1526.

Les fureurs de la révolte des Paysans contribuèrent à ruiner les établissements de l'université, et la guerre de Trente-Ans rendit vaines toutes les tentatives faites pour la relever, même celles de Gustave-Adolphe. Ce ne fut qu'après la paix de Westphalie, qui restitua Erfurt à l'électorat de Mayence, que l'université reprit quelque vie et put célébrer son troisième jubilé séculaire, en 1692. Les archevêques de Mayence rendirent, dans le siècle suivant, de très-grands services à l'université, et au commencement du dix-huitième siècle ses cours étaient assez fréquentés. Ils avaient réveillé la libéralité de quelques riches donateurs; on fonda de nouveaux établissements, et lorsque l'université fêta son quatrième jubilé, en 1792, elle comptait sept professeurs de la faculté de théologie catholique et cinq protestants, dix professeurs de droit, sept de médecine, plus un professeur privé, *privat-docent*, et dix professeurs de la faculté de philosophie (des lettres), outre cinq professeurs privés.

Cependant Erfurt ne put se maintenir à côté des autres universités florissantes d'Allemagne, et sa suppression, arrêtée dès 1802, fut proclamée le 12 novembre 1816.

Cf., outre les nombreux ouvrages sur Erfurt de Gudénus, Falckenstein, Dominicus, Constantin Beyer, H.-A. Erhard, W. Horn surtout: Juste-Christophe Motschmann, *Erfordia literata*, avec la continuation par J.-N. Sinnhold et G.-G. Osann, Erfurt, 1729-1753,

3 vol. in-8; M.-J. Dominicus, en mémoire du quatrième jubilé académique d'Erfurt, Erfurt, 1792.

SEITERS.

ERFURT (CONCILE D'). Le roi Henri Ier convoqua à Erfurt, à la demande de Hildebert, archevêque de Mayence, un concile qui s'ouvrit sous la présidence de ce prélat, le 1er juin ou juillet 932. Treize évêques et un plus grand nombre d'abbés y assistèrent. Les évêques étaient : 1. Hildebert, archevêque de Mayence; 2. Ruopert, archevêque de Trêves; 3. Unni, archevêque de Hambourg; 4. Adalwart, évêque de Werden; 5. Richwin, évêque de Strasbourg; 6. Noting, de Constance; 7. Unwan, de Paderborn; 8. Ulrich, d'Augsbourg; 9. Bernard, de Halberstadt; 10. Rumald, de Munster; 11. Éberis, de Minden; 12. Dudo, d'Osnabruck; 13. Burchard, de Wurzbourg. Dès la première réunion les évêques et les abbés se prosternèrent et s'accusèrent avec une profonde humilité d'être la cause des malheurs publics. Les actes formèrent au moins neuf chapitres.

D'après Trithème le concile avait été principalement convoqué pour remédier à la simonie et aux mœurs dépravées du clergé. Il publia des décrets sur la célébration des jours de fête, l'observation des jours de jeûne, pendant lesquels les tribunaux devaient chômer et nul accusé ne devait comparaître en justice. Si un évêque entrait en commerce avec un excommunié il devait être lui-même considéré par le roi et les évêques comme excommunié, jusqu'à ce qu'il se fût suffisamment justifié.

Cf. Trithème, *Chronic. Hirsaug.*; Mansi, *Supplementum Concil.*; Heine, *Coll. Synod. Erfordiens.*, 1792; Burch, *Worm. Decret.*, l. IV, c. 77; Binterim, *Conciles allem.*, t. III, 2e édit., 1852.

ERHARD (SAINT) (ÉRARD, ERCHARD, ÉREHARD, ERRARD, ARIONARD, NÉRARD), évêque de Ratisbonne. On ne sait autre chose de ce prélat si ce n'est qu'il vécut au septième ou au huitième siècle à Ratisbonne; qu'il y prêcha; qu'au temps de S. Wolfgang il y avait son tombeau dans le couvent des religieuses de Niedermunster et qu'il y était honoré comme un saint. Cependant on ne peut guère élever de doutes sérieux contre son titre d'évêque, et il est très-vraisemblable qu'il était le frère de Hildulf, évêque de Trêves; car dans toutes les biographies d'Erhard comme de Hildulf il est nommé évêque, frère de Hildulf, et la tradition de l'Église de Ratisbonne, les historiens de la Bavière et d'autres données sont d'accord à cet égard. Mais quant à la patrie de ces deux frères (auxquels on associe un troisième frère nommé Albert, et même plusieurs autres), quant au temps où ils vécurent, quant à leur titre d'évêques ordinaires ou de simples évêques régionnaires, on a toujours été d'avis différents. Tantôt on les fait arriver d'Irlande ou d'Écosse, dont ils auraient abandonné les siéges, supposition contre laquelle protestent leurs noms allemands; tantôt on en fait des Nerviens ou Noriques (Bavarois), élevés et devenus ecclésiastiques à Ratisbonne. La première biographie d'Erhard, qui se trouve chez les Bollandistes, dit : *Narbonensis gentilitate, Nervius civilitate, genere Scoticus*. Les biographies d'Erhard et de Hildulf mettent l'époque de leur vie sous le règne de Pepin et de Charlemagne. Toutefois les travaux de Hildulf comme évêque de Trêves appartiennent, au jugement des meilleurs critiques, au septième siècle, et sa mort aurait eu lieu en 707 (1). La conclusion pour Erhard est facile. D'après les biographies de Hildulf, les deux frères baptisèrent et guérirent Ste Odile, fille aveugle d'Éticho, comte d'Alsace; cependant il est plus vraisemblable, suivant les légendes d'Erhard et la vie de

(1) *Voy.* Boll., *in Vita S. Hildulfi.*

Ste Odile, que ce fut Erhard, évêque de Bavière, qui seul conféra le baptême et rendit la vue à Ste Odile (1), ce qui nous reporte au septième siècle.

En résumé Erhard paraît n'avoir été qu'un évêque régionnaire, qui peut avoir administré pendant quelque temps le diocèse de Ratisbonne après la mort d'Emmeran (2), avoir résidé à Niedermunster, où, d'après Mabillon (3), il fonda le couvent de religieuses de ce nom ou en arrêta la fondation, ce qui lui fit donner le nom de couvent de Notre-Dame et du saint confesseur Erhard (4).

Cf. Boll., *in Vita S. Erhardi, ad* 8 *Januar.;* Boll., *in Vita S. Hildulfi*, 11 *Jul.;* Enhuber, *Dissert. crit. de patria, etc., S. Erhardi;* L. Hochwart, *Catalogus episc. Ratisb., in Œfelii Script. rer. Boic.*, t. I[er], p. 163, Aug. Vindel., 1763; Rettberg, *Histoire de l'Église d'Allemagne*, t. I[er], p. 467-69.

SCHRÖDL.

ÉRIGÈNE. *Voy.* SCOT.

ERLAU ou ÉGER, une des trois provinces ecclésiastiques de Hongrie (5), comprenant le nord-est de la Hongrie, et consistant en l'archevêché d'Erlau et les quatre évêchés suffragants de Zips, Rosenau, Kachau et Szathmar.

A. L'archevêché d'Erlau ou d'Éger (*archiepiscopatus Agriensis*) s'étend sur les comtats de Hevesch, Szolnok, Borshod et Szaboltsc, sur la grande Cumanie, l'Iazygie et les villes des Haydouks, et tient son nom de la ville archiépiscopale d'Erlau ou d'Éger (*Agria*, en hongrois Éger), qui est située dans l'ancien pays des Iazyges Métanastes (transplantés), entre le Danube et la Theiss, sur la petite rivière d'Éger. L'évêché d'Erlau fut un des dix diocèses érigés par le pieux zèle de S. Étienne, premier roi de Hongrie. Le saint roi bâtit à Erlau une grande église en l'honneur de S. Jean l'Évangéliste *ad Portam Latinam*, fonda et dota richement le siége épiscopal. Son exemple fut suivi par S. Ladislas (roi de 1077 à 1095) et par Béla IV (1235-1270); ils confirmèrent et augmentèrent les priviléges de l'évêque, parmi lesquels, d'après un document de Bède, se trouvait celui qui décidait que, dans le cas où un roi de Hongrie aurait six fils, l'évêque aurait la garde du quatrième, *episcopus Agriensis quartum custodiet, prout hoc a S. rege exstitit ordinatum et statutum.*

Le diocèse d'Erlau demeura dans son intégrité jusqu'en 1804; cette année-là les diocèses de Kaschau et de Szathmar en furent séparés. Erlau devint archevêché; les deux évêchés nouvellement créés et les deux évêchés suffragants de Gran, Zips et Rosenau, furent subordonnés à sa juridiction métropolitaine. Le premier évêque d'Erlau fut, dit-on, *Catapran;* son soixante-dixième successeur, le troisième archevêque d'Erlau, fut le prince Jean Ladislas *Pyrker de Fölsö Cör,* poëte célèbre.

L'archevêché d'Erlau compte 14 chanoines titulaires, 8 honoraires, 3 abbés titulaires et 10 abbés honoraires, 2 prieurs titulaires, 10 prieurs honoraires, et, dans les 4 archidiaconats (la cathédrale, Hevesch, Pataer, Szaboltsc), en 1847, 187 cures, 398 ecclésiastiques, 387,055 Catholiques. Il y a en outre dans l'archidiocèse 51,500 Grecs unis, 978 Grecs non unis, 350,976 Calvinistes, 18,812 Luthériens et 28,774 Juifs, par conséquent, en somme, environ 860,000 âmes.

B. *Évêchés suffragants.*

a. L'évêché de Zips (*episcopatus Scepusiensis*) formait, avant 1776, une partie de l'archidiocèse de Gran, et était administré par le prévôt de Zips, comme

(1) Mabill., *Acta SS. Sæc.* III, p. 2, p. 486-90.
(2) *Voy.* EMMERAN.
(3) *Annal.*, t. I, p. 507.
(4) Ried, *Cod. diplom. episc. Ratisb.*, t. I, p. 102-104.
(5) *Voy.* GRAN et KOLOCZA.

vicaire général de l'archevêché de Gran. En 1776 on forma du prieuré de Zips l'évêché du même nom, qui resta suffragant de Gran jusqu'en 1804, et depuis lors est subordonné à Erlau. L'évêché s'étend sur les comitats de Zips, Liptau, Abaujvar ; il compte 10 canonicats titulaires, 6 honoraires; 1 abbé titulaire, 5 honoraires; 3 prieurés titulaires, 11 honoraires; et, dans les 3 archidiaconés de Zips, Liptau et Abaujvar, 162 cures, 222,000 Catholiques, 1,600 Grecs unis, 77,000 Luthériens, quelques Calvinistes et 6,100 Juifs.

b. L'évêché de Rosenau (*diœcesis Rosnaviensis*), avant 1776 portion de l'archevêché de Gran, érigé en évêché en 1776, appartint d'abord à la métropole de Gran, et devint, en 1804, suffragant d'Erlau. Il s'étend sur les comitats de Gœmœr, Torna, Klein-Honther, et une portion des comitats de Néograd, Abaujvar et Zips; il a 6 chanoines titulaires, 6 honoraires; 3 abbayes, 3 prieurés, et comptait dans les trois archidiaconés de la cathédrale, de Néograd et de Torna, en 1847, 98 cures, 160 prêtres, 154,838 Catholiques, 10,413 Grecs unis, 26 Grecs non unis, 109,012 Luthériens, 45, 238 Calvinistes, 1,863 Juifs; ensemble à peu près 321,000 âmes.

c. Le diocèse de Kaschau (*diœcesis Cassoviensis*) fut séparé en 1804 du diocèse d'Erlau et subordonné au nouvel archevêché, comme suffragant. Il s'étend sur les comitats de Saros, Zemplin et Abaujvar, et comptait, en 1847, 6 canonicats titulaires, 6 honoraires; 1 abbaye titulaire, 7 honoraires; 3 prieurés titulaires, 3 honoraires; et, dans les 3 archidiaconés de la cathédrale, de Saros et de Zemplin, 191 cures, 260 prêtres, 293,635 Catholiques, 176,238 Grecs unis, 139 Grecs non unis, 28,669 Luthériens, 87,810 Calvinistes, 41,126 Juifs; ensemble 627,000 âmes.

d. L'évêché de Szathmar (*diœcesis Szathmariensis*) fut également créé en 1804, formé d'une portion du diocèse d'Erlau, et subordonné comme suffragant au nouvel archevêché. Il s'étend sur les comitats de Szathmar, Marmarosch, Ugotsch, Beregh et Unghwar, a 6 canonicats titulaires, 6 honoraires; 1 prieuré, et, dans les 5 archidiaconés de la cathédrale, de Beregh, de Marmarosch, d'Ugotsch et d'Unghwar, 79 cures, 150 ecclésiastiques, 83,000 Catholiques à peu près, 368,000 Grecs unis, 70 non unis, 1,800 Luthériens, 151,000 Calvinistes et 28,000 Juifs; total : 632,000 âmes environ.

Voy. Nicol. Schmitth, *Episcopi Agrienses*; Georges Fejer, *Religionis et Eccl. Christianæ apud Hungaros initia*; Dr Lanyi, *Histoire de l'Église de Hongrie sous la maison d'Autriche*, etc., — et les *Annuaires* de chacun de ces diocèses.

HAYNALD.

ERMELAND (WARMIA), province de Prusse, autrefois souveraineté ecclésiastique, comprenant une superficie de 75 milles carrés. Cette province fut conquise par l'ordre Teutonique et forma, depuis le 4 juillet 1243, un des quatre évêchés qui comprenaient toute la contrée enlevée à la Prusse païenne. On nomme comme premier évêque d'Ermeland *Henri de Strateich*, Dominicain, qui ne parvint pas toutefois à occuper réellement son diocèse; aussi Bucelin, dans sa *Germania sacra*, ne l'a-t-il pas cité dans la série des évêques d'Ermeland. Le premier évêque résidant et fonctionnant réellement fut *Anselme*, prêtre de l'ordre Teutonique, qui fixa sa résidence d'abord à Braunsberg, ensuite à Elbing. Cet évêché se distingua, dès sa fondation, des autres diocèses de Prusse, par sa situation spéciale à l'égard de l'ordre Teutonique. *Quæ (Ecclesia Warmiensis) una est illis in partibus jure suo utens, nec subjecta fratribus; reliquos episcopos religionis habitum gestare opor-*

tet (1). Lorsque Anselme devint évêque, il obtint de l'ordre Teutonique la province d'Ermeland, avec le droit de la gouverner spirituellement et d'y exercer la plénitude de la souveraineté temporelle; l'évêque devait, avec son chapitre, élire les chanoines, le chapitre élire l'évêque, tandis que les évêques des autres diocèses de Prusse devaient être nommés par l'ordre Teutonique et occupés par des membres de cet ordre.

Cette situation indépendante du diocèse d'Ermeland fut d'une grande importance pour toute son histoire. Anselme et ses successeurs eurent une rude tâche à accomplir. Anselme ne trouva guère plus de six églises en arrivant dans son inculte diocèse; il dut construire toutes celles qui manquaient, leur procurer des prêtres. En outre lui et ses successeurs firent défricher le pays, bâtirent des villes et des villages, enrichirent les bourgeois en ranimant le commerce, en protégeant les professions utiles, encouragèrent l'industrie des villes et des campagnes en leur accordant toutes sortes de libertés et de priviléges.

Les temps devinrent mauvais pour le diocèse lorsque, dans la deuxième moitié du quinzième siècle, les rois de Pologne étendirent leurs mains vers l'Ermeland, que l'ordre Teutonique ne put protéger. Ce fut durant cette période de transition que le célèbre *Æneas Sylvius Piccolomini*, présenté par le chapitre, fut nommé par le Pape évêque d'Ermeland. Il ne put prendre possession de son siége par suite des troubles de la guerre, et fut obligé d'envoyer un administrateur.

En 1464 l'évêque d'Ermeland fut contraint de reconnaître la domination polonaise, et, en 1466, l'ordre Teutonique, par le traité de paix de Thorn, céda formellement la province à la Pologne.

Depuis lors la position de l'évêque d'Ermeland fut très-difficile, en ce que, placé entre le roi de Pologne, son suzerain, et le grand-maître de l'ordre Teutonique, il fut impliqué dans toutes leurs querelles. Aussi l'histoire des évêques, à partir de cette époque, est un tissu de querelles, une interminable série de discussions et de guerres. Cependant le diocèse gagna à la suzeraineté de la Pologne de pouvoir, sous cette puissante protection, se défendre contre les invasions du protestantisme, qui avait été imposé, par un coup d'État arbitraire d'Albert, grand-maître de l'ordre Teutonique, aux trois autres diocèses prussiens. A partir de 1523 l'évêque *Maurice* combattit vigoureusement le luthéranisme.

Parmi ses successeurs, le plus illustre, sans contredit, fut *Stanislas Hosius*, évêque d'Ermeland depuis 1551, cardinal en 1561, remarquable par sa science, par sa vertu, par les grands services qu'il rendit au concile de Trente, les salutaires réformes qu'il introduisit dans son diocèse, la réfutation solide qu'il fit de l'hérésie et la création d'une foule d'établissements utiles qui ont subsisté jusqu'à nos jours et sont encore une source de bénédictions pour ce pays. A son retour de Trente Hosius fonda, conformément à l'esprit et aux dispositions du concile, un séminaire de prêtres à Braunsberg, appela les Jésuites, qui l'aidèrent puissamment à raffermir la foi et à combattre l'hérésie luthérienne dans son diocèse.

C'est ainsi que la province d'Ermeland traversa les temps funestes de la réforme, et parvint, grâce à la protection des rois de Pologne, à sauver sa foi en conservant son indépendance politique, sous la domination temporelle de ses évêques, et avec une organisation analogue à celle des principautés électorales

(1) *Æneæ Sylvii de statu Europæ sub Frid. III*, c. 22.

ecclésiastiques d'Allemagne. Malheureusement, au premier partage de la Pologne, l'Ermeland fut adjugé à la Prusse, et il y eut dès lors une Pologne prussienne comme auparavant il y avait eu une Prusse polonaise. L'évêque d'Ermeland fut en conséquence dépouillé de sa souveraineté et de ses revenus.

Ce fut sous l'épiscopat d'*Ignace Krasicki*, un des plus spirituels écrivains de la nation polonaise, que la sécularisation eut lieu. Frédéric le Grand ayant dit un jour, en plaisantant, qu'il espérait pouvoir se glisser dans le ciel sous le manteau de l'évêque, celui-ci répondit : « Hélas ! Votre Majesté a tellement déchiré mon manteau que je ne puis plus y cacher de contrebande. »

D'après la dernière circonscription des évêchés de Prusse déterminée par la bulle *de Salute animarum*, le diocèse d'Ermeland compte 119 cures. Conformément à cette bulle l'Ermeland, comme Breslau, n'est soumis à aucune juridiction métropolitaine ; ce diocèse est placé sous la juridiction immédiate du Saint-Siége : *Episcopales vero Ecclesias Wratislaviensem et Warmiensem huic sanctæ Sedi perpetuo immediate subjectas esse ac remanere debere declaramus.* Le siége épiscopal est depuis les temps les plus anciens à Frauenbourg, le grand séminaire à Braunsberg. Le nombre des Catholiques est de 190 à 200,000, d'après le P. Charles de Saint-Aloyse.

MARX.

ERMITES, ἐρημῖται (*eremitæ, solitarii*). On trouvera à l'article MONACHISME ce qui concerne l'idée générale de la vie érémitique, et à l'article ANACHORÈTES ce qui regarde les premiers ermites chrétiens.

Tant que l'idée de l'ascétisme vivra dans l'Église chrétienne il y aura et devra y avoir des ermites ; toutefois il y a des temps qui sont plus spécialement propices à ce genre d'existence. Entre la vie érémitique complete et la vie cénobitique proprement dite il y a bien des degrés possibles, sans qu'on s'écarte de l'idée fondamentale de la vie solitaire et recueillie. Dans ce sens il y a de véritables associations d'ermites, de vrais ordres d'ermites ; souvent c'est l'habit des ermites qu'on a conservé ; d'autres fois le nom seul a survécu avec quelques usages, ou encore c'est le couvent dont la situation solitaire loin de toute agitation mondaine rappelle la vie érémitique. Les congrégations et associations d'ermites qui méritent mention sont les suivantes, d'après l'ordre alphabétique :

ERMITES DE LA PORTE SAINT-ANGE A ROME. Ils ont pour fondateur le Calabrais *Albenza*, qui, en 1588, recueillait des aumônes près de la porte Saint-Ange à Rome, afin d'élever un hôpital pour les pèlerins. Il eut bientôt quelques associés, et les aumônes devinrent si abondantes qu'ils purent fonder une petite église en l'honneur de l'Ascension. Le Pape Clément X leur assigna toutefois une autre localité.

Leur costume était une robe blanche retenue par une ceinture en cuir. Ils portaient un chapeau blanc et des sandales. Voyez Hélyot, *Ordres monastiques et chevaleresques*, t. VIII, p. 136.

ERMITES DE LA VISITATION. *Voy.* VISITANDINES.

ERMITES DE MONTE-LUCO, en Ombrie. Ils prétendaient avoir été institués par *Jean d'Antioche*, évêque de Spolète, martyr sous Maximin. Ils vivaient dans des cellules isolées les unes des autres, ne se réunissaient que pour les exercices religieux, et s'entretenaient par des aumônes et des travaux manuels.

Voyez Phil. Bonani, *Catalogus Ord. religios.*, P. III, n. 9.

ERMITES DE NOTRE-DAME DE GONZAGUE. François de Gonzague, marquis de Mantoue, ayant été mira-

culeusement sauvé d'un danger mortel, mena dans son château de Gonzague une vie d'une austérité monacale et trouva bientôt quelques associés qui se soumirent à la règle qu'il avait adoptée. Les statuts que leur donna l'évêque de Reggio furent confirmés par le Pape Alexandre VI (1492-1503). Peu à peu *ils* obtinrent cinq couvents en Italie; ils se sont éteints depuis.

Voyez Paolo Morigia, *Hist. dell. origin. di tutti gli Relig.*, l. I, c. 59.

ERMITES DE S. PIERRE MURON. *Voyez* CÉLESTINS.

ERMITES DE S. AUGUSTIN. *Voyez* AUGUSTINS.

ERMITES CAMALDULES. *Voy.* CAMALDULES.

ERMITES DE S. DAMIEN. *Voyez* CÉLESTINS.

ERMITES CÉLESTINS. *Voy.* FRANCISCAINS.

ERMITES DE S. JEAN-BAPTISTE. Il existait plusieurs associations pieuses sous ce nom. L'une d'elles, née au royaume de Navarre, fut confirmée par le Pape Grégoire XIII. Elle avait dix membres dans cinq couvents, qui menaient une vie extraordinairement sévère.

Une seconde congrégation de ce nom fut fondée en 1630, en France, par le prêtre *Michel de Sabine*. Les abus qui s'étaient glissés dans la plupart des congrégations d'ermites de ce temps le déterminèrent à entreprendre une réforme, et, après avoir visité les plus pieux ermites, il rédigea de nouveaux statuts en vingt-deux articles, qui, bientôt confirmés par les évêques de Metz et du Puy en Velay, devinrent la règle des ermites de leurs diocèses. Ces ermites, porte cette règle, doivent se réunir annuellement pour l'élection d'un visiteur, de quatre anciens (*majores*) et d'un secrétaire. Ces supérieurs examinent les aspirants. C'est l'évêque qui leur donne l'habit. Il consiste en une robe brune, un scapulaire noir, une ceinture de cuir, un manteau et un chapeau. Le visiteur doit surveiller les ermites, corriger ceux qui sont en faute, donner la permission de voyager ou de changer de demeure. Les anciens forment son conseil. Les membres incorrigibles, notamment les membres vagabonds et indociles, peuvent être renvoyés. Pour faire les vœux de chasteté, pauvreté, obéissance et stabilité, il faut avoir quarante-cinq ans, et avoir été pendant vingt-cinq ans dans la congrégation. Plus tard il y eut des ermites de cette congrégation à Genève et à Vienne.

ERMITES DE S. JÉROME. *Voyez* HIÉRONYMITES.

ERMITES DE S. PAUL, le premier ermite. Cet ordre naquit en Hongrie, où les ermites de Patach et de Pisilie s'unirent entre eux. En 1215, *Barthélemy*, évêque de Cinq-Églises, avait réuni sous une règle commune une foule d'ermites vivant dans son diocèse, et leur avait donné pour demeure le couvent de Saint-Jacques de Patach. *Eusèbe de Gran* avait de la même manière uni les ermites de Pisilie. Eusèbe était issu d'une famille noble; il avait sucé la piété avec le lait maternel et montra de bonne heure un vif penchant pour la vie commune. Ordonné prêtre, il fut pendant quelque temps chanoine de la cathédrale de Gran; mais en 1246 il renonça à son canonicat, distribua une fortune assez considérable aux pauvres, et se retira avec quelques amis dans une solitude près de Pisilie, dans le territoire de Gran. Bientôt la renommé de leur sainte vie attira d'autres âmes désireuses de la perfection, et Eusèbe leur imposa la vie commune, leur bâtit un couvent et une église sous l'invocation de la sainte Croix (1250). La même année ils adoptèrent la règle des ermites de Patach, et ne formèrent avec eux qu'une société, dont Eusèbe devint le premier

provincial ou supérieur. La nouvelle congrégation fut autorisée, en 1252, par Ladislaw, évêque de Cinq-Églises. Eusèbe mourut fort âgé, en 1270. Ses fils spirituels obtinrent, en 1308, la permission de vivre suivant la règle de S. Augustin, d'y ajouter quelques articles et de se choisir un général. Le Pape Jean XXII confirma toutes ces mesures. L'ordre se propagea dès lors dans cinq provinces (la Hongrie, où il avait cent soixante-dix couvents; l'Allemagne, y compris la Croatie, la Pologne, l'Istrie et la Suède). En 1381 les reliques de S. Paul, premier ermite, furent apportées de Venise en Hongrie, dans le couvent de Saint-Laurent. Cet ordre rendit de grands services à l'Église de Hongrie; beaucoup de ses membres y remplirent les plus hautes charges, après avoir achevé leurs études dans le collége Hongrois, à Rome (1). Il avait aussi un couvent à Saint-Étienne le Rond, à Rome, dont Grégoire XIII réunit les bâtiments à ceux du collége Hongrois (2). Parmi les autres couvents de l'ordre des *Pauliniens*, comme on les appelait souvent, on distinguait Clairmont, vulgairement Czenstochow, qui possédait une image miraculeuse de la sainte Vierge; en Pologne, Notre-Dame de Jall; à Presbourg, Neustadt, près de Vienne, etc.

Durant les temps malheureux qui s'appesantirent plus tard sur la Hongrie, la plupart de ces couvents furent détruits, ainsi que leurs annales. Le principal ouvrage sur cet ordre est le suivant : Eggerer, *Fragmen panis corvi proto-eremitici, sive Reliquiæ annalium ordinis Fratrum eremitarum S. Pauli, primi eremitæ, etc.*, Vindobonæ, 1663.

L'ordre obtint de notables priviléges, fut soustrait à la juridiction des évêques, s'adonna sérieusement à l'étude, et dirigea d'excellentes écoles monastiques (depuis 1676). Les pratiques de pénitence étaient très-rigoureuses, le reste de la règle assez doux.

Les ermites de S. Paul portaient en France le nom de *Frères de la Mort*. Ils avaient reçu ce nom de la tête de mort qu'ils portaient sur leur scapulaire, et parce qu'ils devaient ne jamais oublier la pensée de la mort. On ne peut fixer le moment exact de leur création. Les statuts qu'avait rédigés le Père Guillaume Callier furent confirmés par le Pape Paul V en 1620, et en 1621 le roi Louis XIII les autorisa à bâtir des couvents dans son royaume. Leur règle fut imprimée à Paris, en 1622, en français, en 1623 en latin. Ils pouvaient établir leurs couvents dans les villes ou dans des solitudes, mais ceux-là seuls avaient le droit de se retirer dans ces dernières qui avaient déjà fait deux années de profession. Dans les villes ils avaient l'obligation de visiter les malades, de pourvoir à leurs besoins physiques et spirituels, d'inhumer les morts, de visiter les prisonniers et d'accompagner les condamnés au lieu d'exécution. Tous leurs autres exercices devaient leur rendre familière la pensée de la mort et toute leur vie devait les y préparer. Quand ils se rencontraient ils se saluaient en se disant : *Memento mori;* avant de prendre leurs repas ils baisaient une tête de mort, et il y en avait toujours une sur leurs tables. Lorsqu'un religieux faisait profession on le mettait dans un cercueil; chaque religieux l'aspergeait d'eau bénite, tandis que le chœur chantait le *De profundis*. Toutes les commodités, tous les agréments de la vie, la jouissance de ce qui flatte les sens, l'odeur même des fleurs leur étaient interdits. Il est vraisemblable que l'ordre fut aboli en France par le Pape Urbain VIII. Ailleurs il

(1) *Voy.* Cordara, *Collegii Germanici et Hungarici historia, libris* IV *comprehensa, Catalog. Virorum illustrium.*

(2) Conf. Cordara, l. c., l. II, n. 43 et 48.

avait perdu aussi peu à peu de son importance. Il ne subsiste plus qu'en Pologne et dans le territoire, autrefois libre, de Cracovie.

Cf. P. Charles de S. Aloyse, *l'Église catholique dans sa diffusion actuelle*, p. 592; Hélyot, *l. c.*, t. III, p. 385 sq.; Henrion-Fehr, *Hist. gén. des Ordres religieux*, t. I, p. 402 sq.

FEHR.

ERMITES DE TOSCANE. *Voyez* AUGUSTINS.

ERMITES DU MONT SANARIO. *Voyez* SERVITES.

ERMOLDUS NIGELLUS, chantre des gestes de Louis le Débonnaire, moine et abbé du couvent d'Aniane, était un des amis particuliers de Pépin, roi d'Aquitaine. En 824 il suivit l'expédition de ce prince contre l'Armorique, quoique Pépin se fût moqué de sa manière de porter les armes et l'eût engagé à reprendre le culte des Muses. Toutefois, en sa qualité de moine, il s'abstint de verser le sang. Bientôt après, peut-être parce qu'il avait pris parti pour Lothaire contre l'empereur Louis, celui-ci le bannit à Strasbourg. L'évêque de cette ville, Bernold, par égard pour Pépin, le reçut avec bienveillance. En 826 Ermoldus composa à Strasbourg un poëme en distiques, divisé en quatre livres, sur les faits et gestes de Louis le Débonnaire; il l'envoya à l'empereur, à sa femme Judith et à son protecteur Pépin, dans l'espoir d'obtenir sa grâce. Il adressa en outre deux élégies spéciales à Pépin. Ayant recouvré sa liberté et la faveur de la cour, il fut envoyé par l'empereur (834) en Aquitaine vers Pépin, pour décider ce prince à restituer des biens ecclésiastiques dont il s'était emparé. En 835 et 836 il obtint pour son couvent d'Aniane trois priviléges de l'empereur. Il mourut sous Charles le Chauve. Ses écrits restèrent longtemps inconnus. Au dix-septième siècle le célèbre bibliothécaire de Vienne, Lambécius († 1680), en rappela positivement la mémoire, et Muratori publia enfin en 1726 les quatre livres dont nous avons parlé, auxquels il ajouta de nombreuses et savantes notes. Ils sont imprimés également dans Pertz (*Mon. Germ. Script.*, II), en partie avec les notes de Muratori, en partie avec des notes nouvelles; de plus Pertz a pour la première fois publié à la suite de ces quatre livres les élégies dédiées à Pépin.

On peut dire du style et du talent poétique d'Ermoldus qu'il écrivit *rudi Minerva;* il se nomme lui-même un pauvre et grossier chalumeau. Malgré cela Muratori et Pertz le déclarent un historien remarquable, un chronologiste exact et fidèle, *egregium historicum, fidum synchronum*, qui ne mêle jamais de fables à son récit, décrit d'une manière vivante les mœurs et les usages de son temps, et fait preuve de beaucoup d'érudition ecclésiastique (1).

Il ne faut pas confondre avec Ermoldus Nigellus un autre Ermoldus ou Ermenoldus, plus habituellement appelé Ermenricus ou Ermanricus, abbé du couvent d'Elwangen en Souabe, vers le milieu du neuvième siècle, lequel écrivit la *Biographie de saint Sola*, solitaire de Solenhofen, dans le diocèse d'Eichstädt, et un *Dialogue sur la vie de S. Hariolf*, fondateur du couvent d'Elwangen. Quelques écrivains prennent aussi cet Ermenricus pour l'auteur de la *Biographie de S. Magnus*, apôtre de l'Algau; mais il est certain qu'Ermenricus n'est pas l'auteur de cette vie, dans la forme sous laquelle elle nous est parvenue et telle que la donnent les Bollandistes (6 septembre), Goldast et Basnage-Canisius (2).

(1) *Voy.* Muratori, *Script. rer. Ital.*, t. II, p. 2. Pertz, l. c. Mabillon, *Annal.*, ad ann. 818 et 834. Dr L. Hæusser, *des Historiens allemands*, Heidelb., 1839.

(2) *Lect. ant.*, t. I, p. 651. *Voy.* sur cet Er-

Un autre Ermenricus, moine de Reichenau, différent de l'abbé d'Elwangen et disciple de Valafrid Strabo, après la mort duquel († 849) il enseigna assez longtemps au couvent de Saint-Gall, composa : 1° un livre *de Grammatica, ad Grimoldum archicapellanum*, dont Mabillon donne un fragment (1) qui dénote un écrivain pieux, raisonnable et érudit ; 2° *Breve opusculum de inceptione nostri cœnobii* (Reichenau), *et fratrum ibidem Deo famulantium vita*, qui paraît ne plus exister ; 3° un essai de *Biographie de S. Gall*, en prose et en vers, qu'on trouve dans Pertz (2).

D'après Neugart cet Ermenrich est le même que celui qui paraît en 866 comme évêque de Passau, et que Louis le Débonnaire envoya aux Bulgares. *Voy*. Mabillon et Pertz, l. c. ; Neugart, *Episc. Constant.*, t. I, p. 158.

SCHRÖDL.

ERNESTI (JEAN-AUGUSTE), théologien protestant et philologue célèbre, naquit à Tennstädt, en Thuringe, le 4 août 1707. Après avoir longtemps rempli les fonctions de recteur de l'école de Saint-Thomas, à Leipzig, dans lesquelles il avait succédé à Gessner, et avoir acquis une connaissance approfondie de la littérature classique, il fut appelé à une chaire de la faculté de théologie de la même ville. Son influence y fut bientôt considérable ; ses leçons et son livre intitulé *Institutio interpretis Novi Testamenti* (3) firent prévaloir l'interprétation grammatico-historique de l'Écriture sur l'interprétation dogmatique et allégorique jusqu'alors dominante dans l'Allemagne luthérienne.

Avant tout, dit-il, et c'est sa pensée fondamentale, la sainte Écriture doit être interprétée philologiquement, comme tout autre livre profane. Ernesti ne pensait et ne voulait point aboutir par là à des résultats contraires à la foi. Quant à lui, il tenait encore assez fermement à la doctrine orthodoxe luthérienne (notamment à celle de la Cène et de la satisfaction, qu'il défendit formellement dans des écrits spéciaux) (1) ; mais en réalité ce nouveau genre d'interprétation fut le premier pas fait pour émanciper l'exégèse, qui depuis lors secoua complétement le joug du dogme et de l'Église. Ernesti voulait créer une interprétation libre de toute prévention ; il aplanit, sans le prévoir, la voie aux théologiens rationalistes de la génération suivante, qui établirent à leur façon une exégèse libre de tout préjugé, entièrement profane, et bientôt diamétralement opposée à toute foi révélée. Ernesti mourut le 11 septembre 1781. Semler lui-même (2), disciple de Baumgarten, avoua avoir beaucoup appris d'Ernesti. Outre un grand nombre d'écrits et d'éditions des classiques grecs et latins et le livre cité plus haut, *Institutio interpretis*, réédité par Ammon, 1809, in-8°, il avait publié : *Initia Doctrinæ solidioris*, manuel philosophique d'après les principes de la philosophie de Wolf ; la *Nouvelle Bibliothèque théologique*, 10 vol., Leipzig, 1760-1769 ; enfin la *Plus nouvelle Biblioth. théol.*, 4 vol., 1773-1779, qui sont l'une et l'autre une revue critique des écrits théologiques. Ses dissertations et ses traités de moindre importance ont été réunis dans ses *Opuscula theolog.*, Lips., 1773.

Cf. Schröckh, *Hist. de l'Égl. depuis*

menricus, Basnage-Canisius, t. II, p. II, p. 163, et l. c. ; Bolland. ad 6 sept., *in Diss. præl. ad vitam S. Magni* ; Mabill., *Acta SS. Ord. S. B. in vita S. Magni*, ad ann. 655 ; *Pezii Thesaur. anecd.*, t. IV, p. III, p. 746.

(1) *Analect.*, edit. nov. in uno tomo, p. 420-423.

(2) *Mon. Germ. Script.*, t. II, p. 31-33.

(3) Lips., 1761, in-8°.

(1) *Voy. Opuscula theolog.*

(2) *Voy.* SEMLER.

la Réforme, VII, 575, 618, 647; VIII. 55, 394; Teller, *Services rendus à la théologie par Ernesti*, Berlin, 1783, avec des additions par Semler, Halle, 1783. KERKER.

ÉSAÜ, עֵשָׂו, fut le premier-né d'Isaac et de Rebecca (1), quant à la génération physique; mais, avant sa naissance, Dieu, parlant à Rébecca (2), avait transféré le droit d'aînesse à Jacob, frère puîné d'Ésaü. Ésaü s'adonna à la chasse et à l'agriculture, vendit, pour un mets de prédilection, son droit d'aînesse à Jacob, et fut frustré par son frère, à l'aide de leur mère Rébecca, de la bénédiction paternelle. Ésaü en conçut une telle colère qu'il voulut tuer Jacob; mais celui-ci parvint à se soustraire au danger en fuyant en Mésopotamie. Ésaü, qui, à cause de sa couleur, était aussi nommé Édom, אֱדֹם, le roux, se fixa plus tard au mont Séir et devint le père de la race des Édomites (Iduméens). Lorsqu'au bout de vingt ans Jacob revint de Mésopotamie avec sa famille et ses troupeaux, Ésaü alla au-devant de lui à la tête de quatre cents hommes, le serra dans ses bras avec cordialité et l'invita à demeurer avec lui. Jacob refusa, et Ésaü retourna le même jour à Séir.

ESCHATOLOGIE, doctrine de la fin du monde et de l'homme. Les fins dernières, τὰ ἔσχατα, sont : la mort, la résurrection, le jugement et ses suites, le purgatoire, l'enfer et le ciel. Chacune de ces fins est traitée dans un article spécial.

ESCLAVAGE. L'esclavage, considéré dans son origine profonde, est, comme le dit le concile d'Aix-la-Chapelle de 816 (3), né du péché originel; il est un effet de la tyrannie, de l'avarice et de la cruauté, comme le fratricide de Caïn. Le Christianisme, en tant qu'institution libératrice du genre humain, ayant pour but d'anéantir les suites morales du péché originel, cherche nécessairement aussi à abolir l'esclavage. L'esclavage reposait ouvertement, dans l'origine, sur une idée commune à tous les anciens peuples, les Juifs exceptés, ainsi qu'aux plus grands philosophes, tels qu'Aristote et Platon, savoir : que l'esclave est en lui-même et par sa nature un être d'une espèce inférieure, destiné par le Créateur ou le Fatum, en vertu de sa nature moins noble et plus matérielle, au service des autres hommes (1). Mais le Christianisme ne reconnaît pas une différence spécifique de ce genre dans l'humanité; il la nie formellement et anéantit par là même le fondement théorique de l'esclavage.

L'opinion que l'antiquité avait conçue de l'esclave devait nécessairement maintenir celui-ci dans la bassesse; le défaut de toute confiance en lui-même le rendait lâche, rampant, dissimulé, menteur; ne s'occupant jamais d'aucune idée noble ni élevée, il était nécessairement dominé par la sensualité; aussi passait-il généralement pour un être gourmand, ivrogne, voluptueux, dur et cruel, principalement lorsqu'il était chargé de commander d'autres esclaves. Le traitement dont les esclaves étaient l'objet pervertissait leur caractère, et leur caractère perverti leur attirait des traitements plus mauvais encore.

C'était surtout chez les Romains, deux cents ans avant l'ère chrétienne, que le système de l'esclavage avait pris un prodigieux développement, tant sous le rapport du nombre des esclaves que sous celui de la dureté du traitement. Un Romain distingué de cette époque possédait souvent plusieurs milliers de

(1) *Genese*, 25, 25
(2) *Ibid*, 25, 23; *Rom.*, 9, 13.
(3) Hardouin, *Collect. Concil.*, t. IV, p. 1115.

(1) Conf. Krug, *de Aristotele Servitutis defensore*, Lips., 1815. Gœtling, *de Notione Servitutis apud Aristot.*, Ien., 1821. Ritter, *Hist. de la Philosoph.*, t. II, p. 450.

ces malheureux, issus de toutes sortes de nations, et il étalait fastueusement cette affreuse richesse. Le traitement des femmes esclaves servant à la toilette des dames romaines était révoltant. Elles en occupaient parfois plus de deux cents à cet important service. L'esclave se tenait, nue jusqu'à la ceinture, devant sa maîtresse (*domina*), qui, armée d'un instrument tranchant, lui blessait à chaque manquement les bras et la poitrine ; l'esclave souffrait surtout quand son art était impuissant à cacher les défauts naturels de sa maîtresse ou à renouveler ses charmes évanouis par l'âge ou le désordre. Aussi souvent le palais d'une matrone de Rome ressemblait à une boucherie, et l'on y rencontrait partout des taches de sang. L'empereur Adrien lui-même, d'ailleurs humain, creva l'œil d'un de ses esclaves avec un poinçon, et un esclave pouvait se réputer heureux lorsque son maître se contentait de lui ordonner d'enfler ses joues pour qu'il pût le frapper sans se faire mal (1). Nul écrivain ne se prononça plus humainement sur l'esclavage et ne se rapprocha plus du Christianisme que Sénèque (2), et on lui doit peut-être l'intérêt que Néron leur porta et l'institution du juge chargé de prononcer sur leurs plaintes (3). Antonin-le-Pieux adoucit également la législation ancienne relative à l'esclavage : il enleva aux maîtres le droit de vie sur leurs esclaves, sauf le cas de défense légitime ou de commerce criminel avec leur femme ou leur fille. Plutarque recommande aussi dans toutes les occasions l'humanité envers les esclaves.

Mais tout cela était bien faible et inefficace en comparaison de ce qu'entreprit et réalisa le Christianisme. Le Christianisme enseigna la grande vérité que

(1) Conf. Bœttiger, *Sabine, ou la Romaine à sa toilette.*
(2) *Epist.*, I, 47.
(3) Seneca, *de Beneficiis*, l. III, 22.

Dieu est le père commun de tous les hommes, sans distinction. « Il n'y a, dit S. Paul, pas de différence entre les Grecs et les Juifs, entre les esclaves et les hommes libres (1), » et les Apôtres apportèrent la doctrine du salut indistinctement aux esclaves et aux hommes libres. Le texte de S. Paul à ce sujet est remarquable : « As-tu été appelé à la foi étant esclave? Ne t'inquiète point d'être esclave ; mais, quand tu pourrais devenir libre, profite plutôt d'avoir été appelé étant esclave (2) ; » c'est-à-dire reste esclave et mets à profit cette situation pour ton salut et pour te montrer véritablement (c'est-à-dire spirituellement) libre. Le Chrétien devait considérer l'esclave fidèle comme son frère dans le Christ (3) ; innovation immense, que l'Apôtre ne cesse de prêcher partout avec une infatigable énergie ; et, quoique l'ancien rapport civil entre l'homme libre et l'esclave subsistât encore parmi les Chrétiens, il est évident que ce rapport était essentiellement modifié et devenait radicalement humain. C'est pourquoi, l'abolition totale de l'esclavage n'étant pas possible encore, l'Apôtre exhorte les maîtres chrétiens à traiter leurs esclaves comme s'ils n'étaient point esclaves, et à se souvenir qu'ils auront à en rendre compte devant un Maître qui ne fait point acception de personnes (4). Les esclaves fidèles étaient invités par S. Paul et S. Pierre à être obéissants envers leurs maîtres, qu'ils fussent ou non miséricordieux (5). Si aucun apôtre ne prêcha directement l'abolition de l'esclavage, ils proclamèrent tous du moins les nouveaux principes dont cette abolition devait nécessairement se déduire. Il fallait que

(1) *Col.*, 3, 11. *Gal.*, 3, 28.
(2) I *Cor.*, 7, 21, 22.
(3) *Philem.*, vers. 16.
(4) *Éphés.*, 6, 9.
(5) *Éphés.*, 6, 5. *Coloss.*, 3, 22-25. I *Pierre*, 2, 18.

l'égalité de tous les hommes devant Dieu reconnue trouvât son application dans l'égalité de tous devant la loi. S. Ignace d'Antioche, disciple de S. Jean, enseigne la doctrine des Apôtres; il recommande aux esclaves « de ne pas s'enorgueillir de leur égalité vis-à-vis de leurs maîtres, mais de les servir avec plus de zèle encore, en l'honneur de Dieu, pour participer à une liberté plus grande et meilleure, et de ne pas désirer d'être rachetés aux frais de la communauté, pour ne pas tomber dans l'esclavage des passions. » Mais, d'un autre côté, S. Ignace engage vivement les évêques à ne pas mépriser ou déprécier les esclaves (1).

Origène nous apprend (2) que les païens reprochaient au Christianisme de prendre fait et cause pour les esclaves, que les Chrétiens s'en faisaient honneur et y voyaient précisément un des grands avantages de leur religion, que beaucoup d'esclaves gagnés au Christianisme exerçaient de l'influence sur les familles païennes, surtout sur les femmes et les enfants, et les amenaient à l'Évangile. Origène ne dit rien encore de l'abolition formelle de l'esclavage; il ne parle que de son abolition morale en ces termes (3) : « Nous apprenons aux esclaves comment ils peuvent s'élever dans leur âme à des sentiments nobles et généreux et devenir libres par la parole. »

Cet affranchissement intérieur, c'est-à-dire cette culture religieuse et morale des esclaves, devait nécessairement précéder leur affranchissement corporel, si celui-ci ne devait pas être plein de dangers et tourner à leur perte. Une fois qu'ils étaient réellement libres au dedans, le défaut de liberté extérieure pouvait être tolérable, et c'est un fait

(1) *Epist. ad Polycarp.*, c. 4.
(2) *Contra Celsum*, III, § 44, ed. Bened., t. I, p. 475.
(3) L. c., § 54, p. 483.

connu qu'un grand nombre d'esclaves chrétiens se signalèrent par les plus sublimes vertus.

Le texte de S. Paul, cité plus haut, nous montre que les maîtres chrétiens avaient aussi des esclaves; mais déjà Lactance (1) prouve qu'il n'existait plus que des différences extérieures entre les maîtres et les esclaves, et qu'au dedans et spirituellement les esclaves étaient tenus pour des frères et des serviteurs du Christ. Nul, dans l'antiquité chrétienne, après S. Paul, n'a rendu de plus grands services aux esclaves que S. Chrysostome. Il rappelait de la manière la plus vive et la plus sérieuse les liens fraternels qui devaient unir les maîtres et les esclaves, recommandait à l'occasion l'éducation de ceux-ci, et désirait même leur affranchissement, en demandant que chaque maître gardât tout au plus deux esclaves pour le servir, fît apprendre des métiers aux autres et les affranchît (2). Il ne pouvait aller plus loin sans empiéter sur le domaine du droit civil. S. Ambroise, S. Augustin et S. Pierre-Chrysologue, évêque de Ravenne (458) (3), se prononcèrent, dans l'Église latine, comme S. Chrysostome, en Orient, contre l'esclavage.

Du reste l'histoire de l'Église fait mention de nombreux et formels affranchissements d'esclaves par leurs maîtres chrétiens. Sous l'empereur Trajan, par exemple, le préfet de Rome, Hermès, adopta, dit-on, la foi, et, lors de son baptême, affranchit douze cent cinquante esclaves (4). Chromatius, autre Romain distingué, en affranchit douze cent cinquante, au moment de sa conversion, sous Dioclétien (5). Ste Mélanie et beaucoup d'autres païennes devenues

(1) *Instit. div*, l. V, c. 16.
(2) Hom. 40, *in Epist. I ad Corinth.*, t. X, p. 385.
(3) Conf. *Rev. tr. de Tubingue*, 1834, p. 109.
(4) Bolland., *Acta SS.*, t. I Maji, p. 371.
(5) *Ibid.*, t. II Januar, p. 275.

fidèles libérèrent leurs esclaves. Très-peu de familles chrétiennes distinguées restèrent en arrière à ce sujet. « Journellement, dit Salvien au cinquième siècle, on accorde à des esclaves les droits de citoyens romains, et on leur laisse emporter les épargnes qu'ils ont pu amasser chez leurs maîtres (1). » S. Grégoire de Nysse raconte que ces affranchissements étaient fréquents en Orient (2).

L'esprit chrétien s'opposait de tout son pouvoir à ce que des hommes libres devinssent esclaves; il rachetait les prisonniers de guerre. Maints pieux évêques destinaient une portion déterminée des revenus ecclésiastiques à ce rachat. Il n'était pas rare qu'on aliénât les vases sacrés et qu'on fît des collectes pour racheter des prisonniers; on en voit un exemple dans S. Cyprien (3).

Le Christianisme adoucit aussi la législation civile à l'égard des esclaves. Constantin le Grand transféra l'enquête sur les plaintes et les délits des esclaves à un juge spécial, frappa de peines graves les cruautés commises envers eux, défendit de les crucifier, introduisit un mode d'affranchissement nouveau, plus facile et plus simple, *manumissio in Ecclesia;* favorisa en général l'affranchissement, interdit aux Juifs d'avoir des esclaves chrétiens, et défendit de marquer le front des esclaves fugitifs des lettres F. H. E. (*Fugitivus hic est*). Ses successeurs agirent dans le même sens, notamment Justinien, qui abolit, au sixième siècle, maintes lois que Constantin avait laissées subsister. Il ne fut pas rare alors de voir des esclaves entrer dans l'état ecclésiastique. Lorsqu'un esclave devenait évêque il était par là même, *eo ipso*, libre; s'il n'était que prêtre il pouvait, un an après son ordination, être réclamé. Il y eut alors tant d'esclaves affranchis *in foro Ecclesiæ*, en vertu des lois constantiniennes, ou protégés contre leurs maîtres par le droit d'asile des églises, qu'on éleva des plaintes contre l'Église à ce sujet. D'un autre côté les Pères de l'Église et les conciles se prononcèrent très-sérieusement contre ceux qui s'affranchissaient d'eux-mêmes et les menacèrent de l'excommunication.

Le moyen âge alla plus loin que l'antiquité chrétienne dans sa lutte contre l'esclavage. Les Germains avaient des esclaves pour cultiver leurs champs, car l'homme libre, parmi eux, ne s'adonnait point à ce travail. Les esclaves avaient le droit de conserver une portion du produit de leur travail et n'en livraient qu'une quantité déterminée à leur maître. Ces esclaves avaient donc leur propre ménage et une certaine indépendance; cependant ils appartenaient absolument à leurs maîtres, ils étaient *serfs;* le maître pouvait les vendre, les échanger, les tuer (1). Le monachisme eut une influence spéciale sur l'abolition de l'esclavage dans le monde germanique. Non-seulement les esclaves des couvents se trouvaient dans une situation beaucoup meilleure que tous les autres, mais encore beaucoup de couvents avaient pour loi formelle de ne pas conserver d'esclaves sur leurs terres, et, lorsqu'on leur léguait des biens avec leurs gens (c'est-à-dire des esclaves), ou qu'un propriétaire de domaines et de serfs entrait au couvent et lui faisait donation de ses biens, tous les esclaves attachés aux terres étaient mis en liberté. Ce furent d'abord les couvents grecs qui ne voulurent pas

(1) Conf. *Revue trimest.*, l. c., p. 125-131.

(2) *De Resurrect. Dom.*, orat. III, t. III, p. 420, éd. Paris, 1638.

(3) Conf. Ambros., *Ep.* 18, *ad Valent.*, n. 16, *Opp.*, t. III, p. 882. Socrat., *Hist. eccl.*, VII, 21. Greg. M., *Epist.*, l. IV, n. 31.

(1) Polgieser, *de Conditione et statut. Servorum apud Germanos*, Colonn., 1707. J.-H. Bœhmer, *de Jure et statu hominum propriorum a servis Germaniæ derivando*, Halæ, 1716.

tolérer d'esclaves; mais Théodore de Cantorbéry, *Cantuariensis*, introduisit cette coutume humaine dans les couvents d'Occident. Après lui l'affranchissement des esclaves des monastères fut activement poursuivi par S. Benoît d'Aniane, restaurateur du monachisme, sous Charlemagne et Louis le Débonnaire.

A la même époque on vit dans l'Église grecque S. Platon et son neveu, Théodore Studite, répandre de plus en plus ce principe « qu'un couvent ne peut avoir d'esclaves, » et l'autorité de ces saints personnages ébranla, en Orient et en Occident, non-seulement beaucoup de religieux, mais encore beaucoup de laïques.

Le sacerdoce ne resta pas en arrière des efforts du monachisme pour atteindre le but marqué dès l'origine. L'Église achetait beaucoup d'esclaves et les affranchissait sans compensation. Il arriva souvent aussi que des candidats nés esclaves, devenus prêtres et évêques, furent considérés, en vue de leur dignité, comme les grands de l'empire, convainquant ainsi les Germains que devant le Christ l'homme libre et l'esclave sont égaux. L'Église avait de bonne heure édicté, ainsi que l'État, des lois adoucissant l'esclavage parmi les nations germaines et romaines. Les évêques réunis en 650 à Châlons-sur-Saône obtinrent, par exemple, de Clovis II qu'à l'avenir aucun esclave chrétien ne pourrait être vendu hors de l'empire frank (1). D'autres synodes et des Papes défendirent de vendre des esclaves chrétiens à des païens et à des Juifs, et ordonnèrent que ceux qui se trouvaient dans un pareil esclavage fussent rachetés. Le concile de Mâcon de 581, can. 16 (2), fit la même ordonnance, et ajouta « que tout Chrétien pourrait racheter au prix de 12 solidi tout esclave qui se trouverait entre les mains des Juifs, soit que l'acheteur chrétien donnât la liberté à l'esclave ou le conservât comme esclave. » — « Que si le Juif, dit le canon 17, veut entraîner son esclave à l'apostasie, l'esclave est libre et le Juif doit être puni. »

(1) Hardouin, *Coll. Conc.*, t. III, p. 949, can. 9.
(2) *Ibid.*, l. c., p. 453.

Cette loi de Mâcon et d'autres anciens statuts contre les Juifs et leur commerce d'esclaves furent renouvelés par le concile de Meaux, en 845 (1), qui remit en même temps en vigueur une ancienne ordonnance de Tolède, interdisant la vente même des esclaves païens aux infidèles, et ne tolérant cette vente qu'à des Chrétiens, afin de rendre la conversion de l'esclave possible (2). Cent ans auparavant, un concile de Rome, tenu sous le Pape Zacharie, en 743, avait défendu à tous les Chrétiens de vendre aucun esclave, homme ou femme, à un Juif (3); Charlemagne interdit en général de vendre un esclave en dehors du marché, et défendit, par conséquent, toute vente secrète (4). Le synode de Berghamsteda, en Angleterre, décréta, en 697, canon 15, que, « si quelqu'un donnait à manger de la viande à un de ses esclaves un jour de jeûne, cet esclave serait libre (5). »

Mais, malgré toutes ces lois, la vente des esclaves aux acheteurs non chrétiens ne cessa pas complétement; les Vénitiens, notamment, continuèrent à faire ce trafic infâme, quoique le Pape Zacharie leur défendît, sous peine d'excommunication, de vendre des esclaves chrétiens aux Mahométans, chez lesquels ils trouvaient leur principal placement. Sous le faible règne de Louis le Débonnaire le trafic des esclaves reprit notablement. Agobard, évêque de Lyon, se prononça avec vigueur contre

(1) Hardouin, *Coll. Conc.*, t. IV, p. 1490-1493, can. 73.
(2) *Ibid.*, l. c., p. 1499.
(3) *Ibid.*, t. III, p. 1929, can. 10.
(4) *Ibid.*, l. c., p. 2058, c. 20.
(5) *Ibid.*, l. c., p. 1819.

ce honteux commerce, et d'accord avec d'autres évêques, s'appuyant sur les anciennes lois, il racheta aux Juifs pour 12 solidi par tête beaucoup d'esclaves sarmates qui avaient été baptisés dans le royaume frank. Les Juifs s'en plaignirent à l'empereur, gagnèrent un de ses ministres, et obtinrent une ordonnance portant défense de baptiser un esclave sans la permission de son maître. Agobard en appela à l'exemple des Apôtres. On ne sait s'il l'emporta, mais cela est probable, vu que parmi les lois postérieures on trouve bien la défense de donner les saints Ordres à un esclave sans l'assentiment de son maître, mais il n'est plus parlé du Baptême (1).

Il résulta de tous ces efforts que, vers la fin du dixième siècle, on ne vendait presque plus d'esclaves dans toute l'étendue de l'ancien empire frank (carolingien). En revanche, en Angleterre le trafic des esclaves dura plus longtemps, et, à la fin du onzième siècle, Wulstan, évêque de Worcester († 1096), prêchait encore avec ardeur à Bristol et dans le voisinage contre cet infâme commerce. Bientôt après, le concile tenu à Londres en 1102, sous la présidence d'Anselme de Cantorbéry, défendit tout trafic de ce genre, sans réussir encore complétement, et ce ne fut qu'en 1171 que le synode d'Armagh parvint à opérer l'affranchissement de tous les esclaves d'Irlande. Depuis lors le trafic des hommes tomba entièrement dans les îles Britanniques. En Bohême il avait cessé à la fin du dixième siècle, en Suède au treizième seulement.

Mais divers décrets des conciles adoucirent aussi le sort de ceux qui étaient nés esclaves; par exemple, ils arrêtèrent qu'aucun esclave ne pouvait être tenu au travail depuis le samedi soir jusqu'au dimanche soir; que, si on l'exigeait néanmoins, l'esclave était libre. — Celui qui tuait un esclave était excommunié, et l'Église offrait un asile aux esclaves contre les premières explosions de la colère de leurs maîtres (1). Il était permis aux évêques d'affranchir les esclaves des terres ecclésiastiques sans le consentement ni l'assistance de leur clergé, et les évêques faisaient un fréquent usage de ce droit, comme il résulte des actes des conciles (2). Une masse d'actes du moyen âge prouvent que c'était un motif chrétien et pieux qui dictait l'affranchissement; il avait lieu d'ordinaire dans l'Église, et celle-ci prenait sous sa puissante protection les affranchis ainsi que ceux qui étaient libérés en vertu d'un testament, *vi testamenti*. Celui qui voulait les réduire de nouveau en esclavage était frappé de peines ecclésiastiques très-graves. — La vente des esclaves chrétiens ayant été défendue et étant tombée en désuétude, l'esclavage germanique se transforma généralement en *servage*. Les enfants restaient sur les terres de leurs parents, jouissaient de certains droits civils, et leur dépendance à l'égard du propriétaire foncier n'était pas sans adoucissement. Les peuples slaves seuls, mêmes chrétiens, maintinrent le servage sous une forme stricte et dure. — L'Église eut aussi, au moyen âge, ses serfs, comme autrefois elle avait eu des esclaves sur ses terres; mais elle était en même temps l'avocate de cette classe opprimée. L'évêque était le protecteur légal des serfs de son diocèse, et il devait user de son autorité pour les défendre contre l'oppression et les mauvais traitements des maîtres colères et cruels (3). L'Eglise punissait le maître qui tuait son serf sans motif et sans jugement (4), et garantissait aux serfs

(1) Hardouin, t. VI, p. 850; t. V, p. 743.

(1) Hardouin, *Coll. Conc.*, t. III, p. 1819, can. 10; t. II, p. 1051, c. 34, 39, et p. 1009, c. 3.

(2) *Ibid.*, t. II, p. 998; t. III, p. 1780; t. V, p. 56.

(3) Conf. *Corpus Juris can.*, c. 6, X, *de Immunitate*, III, 49.

(4) *Conc. Epaon.*, ann. 517, c. 34.

un droit matrimonial, en ce qu'elle déclarait leurs mariages bons et valides, leur reconnaissait la faculté d'épouser des personnes libres, et garantissait la validité des mariages contractés sans le consentement des seigneurs (1). Les serfs des églises étaient admis devant les tribunaux ecclésiastiques et le furent plus tard devant la justice civile comme témoins contre des personnes libres. L'Église enlevait au servage sa honte en admettant des serfs aux plus grandes dignités; ainsi Ebbon devint archevêque de Reims sous Louis le Débonnaire. En outre elle rappelait sans cesse le point de vue chrétien de la fraternité universelle en Jésus-Christ, et le devoir qui en résultait de traiter les serfs avec douceur; elle donnait souvent l'exemple d'une complète émancipation de ses serfs en changeant leur servage en libre service, *ministeriales*, et en répandant partout la conviction que l'affranchissement du servage était une des œuvres les plus méritoires de la charité chrétienne.

Tandis que l'esprit chrétien abolissait ainsi l'esclavage en Europe, au moyen âge, il se formait au nord de l'Afrique des *États Barbaresques,* ou de *pirates,* qui dévastaient les rivages de l'Occident, capturaient les vaisseaux des Chrétiens et réduisaient les prisonniers en esclavage. Les efforts prodigieux faits par de simples Chrétiens pour racheter de malheureux captifs, les sacrifices de pieux évêques, les biens de l'Église employés comme prix de rachat, ne produisaient que des effets partiels.

Les secours devinrent plus généraux lorsqu'en 1200 naquit l'ordre des *Mathurins* ou des *Trinitaires* (2), fondé par un théologien de Paris, le docteur *Jean de Matta,* et l'ermite *Félix de Valois*, confirmé par Innocent III, et qui se perpétua dans quelques couvents d'Italie et d'Amérique jusqu'à nos jours, tandis que la Révolution en abolit toutes les maisons en France. *S. Pierre Nolasque* († 1256) (1) créa, en 1223, un ordre tout à fait semblable pour l'Espagne, sous le nom de Notre-Dame de Merci, *Maria de Mercede*, en faveur des Chrétiens esclaves des Mahométans, et cet ordre éminemment charitable prospéra jusqu'au moment où le gouvernement espagnol de la reine Christine s'empara de ses propriétés (1835). Depuis lors il n'a plus que quelques maisons en Italie, en Sicile et en Amérique.

Enfin les puissances temporelles songèrent aussi à mettre un terme à l'esclavage des Chrétiens en Afrique, et en 1270 l'Angleterre et la France formèrent une alliance à cette fin. Elle ne fut pas sans quelques bons résultats. Cent ans plus tard (1389), les États Barbaresques furent châtiés par les Anglais, les Français, les Génois et les Vénitiens réunis; ils le furent davantage en 1506-1509 par Ferdinand le Catholique (2). Cependant les actes de piraterie continuèrent sous la protection des Turcs. Peut-être l'empereur Charles-Quint eût-il fait cesser cette déplorable situation s'il n'avait été entravé par la jalousie des Français, et si, en 1544, une tempête n'avait détruit sa flotte. Depuis cette époque les États chrétiens de l'Europe n'eurent pas honte de conclure des traités avec les pirates, et même de payer des tributs pour garantir leurs sujets de l'esclavage. A plusieurs reprises ces traités furent violés par les corsaires, que des canonnades anglaises ramenaient temporairement à l'observation des conventions (1816). Mais la conquête de l'Algérie par la France en 1830, à la fin du règne de Charles X, coupa court à tous les actes de piraterie. Depuis lors

(1) C. 1-8, causa XXIX, quæst. 2, et c. 1, X, *de Conjugio servorum* (IV, 9).
(2) *Voy.* MATHURINS, TRINITAIRES.

(1) *Voy.* NOLASQUE.
(2) *Voy.* FERDINAND LE CATHOLIQUE.

les autres États Barbaresques trouvent utile de respecter les traités, même avec les plus faibles États, et de ne plus capturer aucun navire européen. Tel a été le terme de l'esclavage des *blancs*. Malheureusement il n'en a pas été de même de l'esclavage des *noirs*.

Au quinzième siècle l'esclavage et le commerce des esclaves étaient complétement abolis chez toutes les nations chrétiennes de l'ancien monde; mais, lors de la découverte du Nouveau-Monde, l'avarice des conquérants, s'étayant du conseil imprudent du pieux Las Casas (1), introduisit de nouveau l'esclavage et le trafic des esclaves. Les faibles indigènes de l'Amérique furent d'abord employés dans les colonies nouvellement cultivées à des travaux serviles. Ces pauvres Indiens trouvèrent des protecteurs et des intercesseurs chez les Dominicains, et, comme leur faiblesse corporelle les rendait peu propres à des travaux longs et pénibles, quelques spéculateurs eurent la pensée d'introduire en Amérique des esclaves nègres d'Afrique, un nègre travaillant autant que quatre Indiens. Cependant le cardinal Ximenès (2) défendit, tant qu'il fut régent d'Espagne, ce trafic des nègres, et ce ne fut que lorsque Charles-Quint prit en main les rênes du gouvernement que ce monarque autorisa, en 1517, le projet de Las Casas, qui, pour empêcher l'extirpation complète des indigènes d'Amérique, demandait qu'on pût employer les esclaves nègres dans les colonies, et, par conséquent, qu'on fût autorisé à faire la traite des nègres.

Ainsi les Espagnols furent les premiers qui établirent l'esclavage en Amérique; cependant les Portugais les avaient devancés, en ce sens que peu de temps auparavant ils avaient également employé des esclaves du nord de l'Afrique pour leurs possessions de Guinée, dans l'Afrique occidentale.

Ce furent, au commencement, les Génois qui entreprirent le commerce nouveau des esclaves d'Amérique; mais bientôt aucun État, pour ainsi dire, ne rougit plus de partager avec eux ces effroyables profits. Élisabeth, reine d'Angleterre, s'entendait à merveille à cet infâme trafic. Durant les trois siècles qui s'écoulèrent depuis l'origine du trafic des esclaves africains, plus de trente millions de ces malheureux furent importés dans le Nouveau-Monde.

L'Église éleva la première la voix contre cette cruauté. Paul III, le 29 mai 1537, Urbain VIII, le 22 avril 1639, se prononcèrent fortement contre l'esclavage, et, après eux, Benoît XIV, par son édit du 20 décembre 1741. L'Angleterre, qui avait à expier une grande faute, s'éleva vigoureusement contre la traite des noirs. Ce furent d'abord les quakers dont la piété se révolta contre ce commerce antichrétien. En 1718 le quaker Will. *Burling* publia le premier écrit contre l'esclavage. D'autres membres de sa secte et des partisans de son opinion suivirent son exemple, notamment *Guillaume Penn* (1), qui abolit le premier l'esclavage dans la *Pennsylvanie*, État qu'il avait fondé dans l'Amérique du Nord. La même mesure fut prise bientôt après dans le petit État de Delaware et dans toutes les colonies possédées par les quakers. En même temps ils s'occupèrent d'ouvrir des écoles pour les nègres (2). Depuis lors, c'est-à-dire depuis la seconde moitié du dernier siècle, on ne cessa, en Angleterre, d'élever la voix en faveur des nègres; prédicateurs et savants, poëtes et hommes d'État prirent ouvertement

(1) *Voy.* Casas (Las).

(2) Cf. Héfélé, *le Cardinal Ximènes*, 2ᵉ éd., p. 495.

(1) *Voy.* Penn (Guillaume).

(2) Conf. Schrœckh, *Nouv. Hist. de l'Église*, t. I, p. 417, et *Dict. de la Convers.*, t. IV, 1, p. 1122.

parti pour la cause de l'humanité; Pitt, Fox, Wilberforce, Grenville, Buxton et d'autres immortalisèrent leurs noms par leurs généreux efforts (1). Le premier résultat en fut la loi de 1784, qui punit de mort le meurtre d'un nègre et n'autorisa comme maximum du châtiment d'un nègre que trente coups de fouet. Dans tout ce qui se fit depuis pour extirper l'esclavage il faut distinguer *l'abolition* et *l'émancipation*, la première prohibant le commerce des esclaves, la seconde ordonnant l'affranchissement des esclaves existants. L'abolition de la traite semblait ce qu'il y avait de plus urgent. Si l'on ne pouvait plus introduire d'esclaves dans les colonies il fallait traiter avec douceur ceux qui restaient, afin que le nombre d'esclaves nécessaires dans la colonie se complétât lui-même.

Cette défense d'introduire des esclaves fut donnée d'abord, en 1787, par quelques-uns des États libres de l'Amérique du Nord, tandis que les États libres du Sud (la Virginie, le Maryland, la Géorgie, la Caroline du Sud, la Louisiane, le Missouri, l'Ohio) tolérèrent et maintinrent l'esclavage jusqu'à nos jours. La première *émancipation* réelle de la part d'un gouvernement fut proclamée par la Convention nationale, le 4 février 1794, qui déclara libre tous les esclaves des colonies françaises, sans toutefois que ces grands mots fussent sérieusement suivis d'effets. Napoléon joua un rôle ambigu dans la question de l'esclavage des nègres. Mais un acte des plus importants fut l'*acte d'abolition*, qui, malgré une grande opposition, malgré celle du vieux et héroïque Nelson, fut adopté, en 1807, par le parlement d'Angleterre, à la vive demande de Fox. Il mit un terme à la traite des noirs chez les Anglais, et c'est ainsi que le premier grand pas fut fait. Mais l'Angleterre ne voulut pas être seule à renoncer à la traite prohibée; elle chercha à associer les autres États à cette cause digne d'intérêt. Elle conclut avec les divers gouvernements des traités en vertu desquels ils renoncèrent au commerce des esclaves : en 1813 avec la Suède, en 1814 avec les Pays-Bas et le Danemark, en 1815 avec le Portugal, en 1815 et 1817 avec l'Espagne, en 1826 avec le Brésil, en 1831 avec la France, qui s'y était déjà engagée auparavant. En 1814 les États-Unis avaient donné une promesse semblable; en 1840 de nouvelles conventions furent arrêtées avec l'Autriche et la Russie, et le 19 juin 1845 toute la Confédération germanique déclara que la traite des nègres serait punie comme la piraterie. Mais plusieurs de ces États tinrent mal leurs engagements, entre autres le Brésil, la France, le Portugal et les États-Unis; la traite continua sous le pavillon des États-Unis, qui ne voulurent pas se soumettre au contrôle anglais (*droit de visite*), et les croiseurs anglais ne furent pas en état de saisir beaucoup de navires négriers. Il semble même que l'Angleterre n'y allait pas très-sérieusement, par égard pour ses propres colonies, et c'est un fait que, malgré tous les traités, toutes les conventions et les promesses, la traite des noirs continue plus que jamais, surtout dans le Texas, à Cuba et dans la Louisiane. Du reste on a fait en Angleterre pour l'émancipation des esclaves plus que partout ailleurs. Wilberforce, le premier, prit en 1816 leur cause en main, s'unit à Buxton, en 1823, dans ce but, sans pouvoir encore l'atteindre. Toutefois on fit des essais pour préparer les nègres à recevoir quelque culture, on créa des écoles et des pépinières de nègres libres. Peu à peu on se convainquit que l'abolition des esclaves non-seulement ne ferait rien perdre aux colonies, mais qu'elles gagneraient à avoir des travail-

(1) Conf. Thomas Fowell Buxton, *le Trafic des Esclaves américains.*

leurs soldés, les esclaves étant chers et souvent paresseux, devant être surveillés, nécessitant toutes sortes d'établissements de répression, et finissant souvent par mettre le feu aux plantations. Enfin en 1833 on présenta au parlement plus de cinq mille pétitions avec plus d'un million et demi de signatures en faveur de l'abolition de l'esclavage, et le bill d'abolition qui en fut la suite fut sanctionné par la reine le 25 août 1833. On donna vingt millions de livres sterling d'indemnité aux propriétaires d'esclaves. A dater du 1er août 1834 tous les enfants d'esclaves âgés de moins de six ans furent libres dans les colonies anglaises. Les autres, vieux et jeunes, furent soumis à une instruction temporaire, et devaient être également mis en liberté, les esclaves des maisons le 1er août 1838, les esclaves des champs le 1er août 1840; mais ces derniers furent eux-mêmes émancipés dès le 1er août 1838, et depuis lors il n'y a plus d'esclaves dans les colonies anglaises. Il en fut de même au Mexique, depuis qu'il est séparé de l'Espagne, et dans les États confédérés de l'Amérique méridionale. En revanche, parmi les États-Unis de l'Amérique, ceux du Nord seuls ont aboli l'esclavage, qui subsiste dans les États du Midi, de sorte que les États-Unis comptent encore plus de deux millions quatre cent mille esclaves. Il existe dans ces pays le plus brutal préjugé contre les hommes de couleur, et la législation ferme les yeux sur les cruels traitements dont ils sont l'objet. Dans un de ces États à esclaves il est même défendu par la loi d'instruire les nègres, afin qu'ils n'arrivent jamais au plein usage de leur raison. Dans le Missouri, par exemple, une loi décréta en 1837 que quiconque écrirait contre l'esclavage serait vendu comme esclave.

En France les associations privées ont plus fait que l'État pour l'émancipation des nègres : l'abbesse de Javouey, en 1833, et le duc de Broglie, en 1835, ont rendu de grands services à cette cause ; en 1838 MM. Passy et de Lamartine l'ont servie de leur éloquente parole. Mais le Pape Grégoire XVI parla plus vigoureusement encore ; dans une encyclique publiée en date du 3 décembre 1839 il exhorta et adjura tous les Chrétiens de ne soumettre personne à l'esclavage, de ne pas se livrer à ce commerce, de ne venir en aucune façon en aide aux marchands d'esclaves, et défendit rigoureusement à tous les ecclésiastiques de soutenir que la traite des esclaves est licite.

Malgré tous ces nobles efforts le nombre des esclaves a notablement augmenté dans les temps les plus récents, car on emploie annuellement 200,000 esclaves nouveaux en Amérique, tandis qu'il y a cinquante ans 80 à 100,000 paraissaient suffire, et ces 200,000 ne forment pas la moitié du nombre qui est annuellement exporté d'Afrique, vu que la moitié meurt en chemin. On voit aussi qu'il ne suffit pas de s'opposer au commerce des esclaves en Amérique, qu'il faut en outre songer à civiliser, à christianiser l'Afrique, si la traite des nègres doit être définitivement abolie. Les Africains eux-mêmes se font incessamment la guerre pour pouvoir vendre leurs prisonniers, et ce sont assez souvent les parents et les amis qui, pour un mince profit, vendent leurs propres familles aux factoreries de la traite des nègres.

Mac Duffin, gouverneur d'un des États à esclaves, a cherché à démontrer, en opposition avec les efforts faits pour les émanciper, que cette émancipation ne serait en définitive qu'un malheur pour les nègres, et qu'il est incontestable que l'esclavage est permis par Dieu. Il s'est fait tout simplement l'interprète de bien des milliers de propriétaires d'esclaves. Son pamphlet so-

phistique a été énergiquement réfuté, notamment dans la *Gazette populaire allemande*, par le docteur Florian Riess, 1850, nº 61, qui dépeint d'une manière saisissante les horreurs de l'esclavage. Une dissertation intéressante *sur l'Esclavage et son abolition par l'Église*, du Dr Haas, se trouve dans *la Nouvelle Sion*, ann. 1849, suppl., nos 9-12, et antérieurement Möhler, dans la *Revue trim. de Théol. de Tubingue*, de 1834, avait traité le même sujet dans deux articles, sous le titre de *Fragments de l'histoire de l'Abolition de l'esclavage par le Christianisme, dans les cinq premiers siècles*.

Cf. aussi Wührer, sur l'*Influence bienfaisante de l'Église au moyen âge;* dans Pletz, *Nouv. Gaz. théol.*, 1831, ann. IV, t. I, et Balmès, *le Protestantisme comparé au Catholicisme dans ses rapports avec la civilisation européenne*. Wallon, *Histoire de l'esclavage dans l'antiquité*, 1847.

HÉFÉLÉ.

ESCOBAR (BARTHÉLEMY), Jésuite, né à Séville en 1558, mort à Lima, dans le Pérou, en 1624, composa surtout des ouvrages ascétiques.

2. ESCOBAR (*Marina d'*) fonda les Récollets de Sainte-Brigitte en Espagne. *Voy.* MARINA D'ESCOBAR.

3. ESCOBAR (*Antoine*), de la famille de Mendoza, Jésuite, né à Valladolid en 1589, mort en 1669. Ses *Commentaires sur l'Écriture sainte*, Lyon, 1667, 9 vol. in-fol., et sa *Theologia moralis*, Lyon, 1663, 7 vol. in-fol., sont célèbres. Pascal surtout a persiflé sa casuistique, et c'est par lui que le nom d'Escobar est devenu populaire. Les prétendus principes relâchés d'Escobar sont d'une sévérité encore bien exagérée pour les gens du monde qui, sur l'autorité de Pascal, se sont armés d'un saint zèle contre ce Jésuite et contre ses sept volumes in-folio de *Morale*, dont pas un de ces adversaires n'a même vu la couverture.

Cf. Alegambe, *Bibliotheca scriptorum Societ. Jesu.* (*Bibliothèque des écrivains de la Compagnie de Jésus*), Louvain, 1854.

ESCURIAL (L'), couvent et palais des rois d'Espagne, dont le nom véritable est *San Lorenzo*, mais qu'on appelle habituellement l'Escurial, du nom d'un bourg situé à un quart de lieue du monastère. L'Escurial se trouve au versant méridional du Guadarrama, dans la province de Ségovie, à 35 kilomètres nord-ouest de Madrid. Charles-Quint avait, dans son testament, chargé son fils et successeur Philippe II de construire une sépulture pour lui et la reine Isabelle. Philippe avait, avant la mort de Charles-Quint, le jour de Saint-Laurent, 10 août 1557, remporté une éclatante victoire sur les Français, près de Saint-Quentin. Pour satisfaire au vœu de son père, pour remercier Dieu de sa victoire, et, comme il est dit dans les lettres de la fondation, par une vénération spéciale pour le saint glorieux dont la fête avait été pour lui un jour de triomphe (*por la particular devocion que tenemos á este glorioso santo, y en memoria de la merced y victorias que en el dia de su festividad de Dios comenzamos á recibir*), Philippe bâtit le couvent de San Lorenzo, et sous l'église le panthéon ou la sépulture royale. Au couvent il joignit un palais qui devait servir de séjour à la famille royale durant l'automne. Le 23 avril 1563 Juan Bautista de Tolédo en posa les fondements. Après sa mort, survenue le 16 mai 1567, son élève, Juan de Herréra, continua son travail, et se servit, comme son maître, des conseils d'un moine hiéronymite nommé Antonio de Villacastin. Les constructions du couvent, de l'église et du palais, furent terminées en vingt et un ans, le 13 septembre 1584.

au prix de 6 millions de ducats. Le panthéon, tel qu'il est aujourd'hui, fut agrandi sous Philippe III et terminé en 1654 sous Philippe IV. Le principal architecte de ce panthéon fut Jean-Baptiste Crescenzi.

Philippe II, ayant comme son père une prédilection pour les Hiéronymites, leur donna le couvent. Deux cents moines y furent logés dans un bâtiment principal et quatre bâtiments accessoires. Les Espagnols considèrent San Lorenzo comme la huitième merveille du monde. Santos, historien de l'Escurial, l'estime comme l'unique merveille de l'univers. Dans le fait, ce bâtiment immense, avec ses tours, ses coupoles, ses églises, son palais, ses couvents, ses bibliothèques, ses colléges, ses fabriques, ses loges d'artistes et d'artisans, ses innombrables œuvres d'art, ses incommensurables richesses, ses jardins, ses prairies, ses bois et ses champs, fait une merveilleuse impression. Le chemin qui conduit de Madrid à l'Escurial longe d'abord le Manzanarès, traverse une partie des forêts du Prado, puis une plaine aride et désolée. Lorsqu'on arrive au village de Val de Morillo on aperçoit l'Escurial; la contrée devient plus fertile, plus variée, plus riante. A partir de la métairie solitaire du couvent la route s'élève, traverse une forêt de frênes, dans laquelle on voit paître en liberté des bœufs, des chevaux et des daims; puis on traverse le bourg de l'Escurial, qui compte 2000 âmes. Au delà de ce bourg on entre dans une double allée d'ormes et de tilleuls, qui se termine à une vaste place pavée de dalles et située devant la façade principale ou occidentale du couvent. Le plan du bâtiment imite la forme d'un gril, instrument du martyre de S. Laurent. La figure du gril se trouve sculptée partout. Huit tours avec autant de coupoles, groupées symétriquement autour d'une coupole principale, donnent un aspect majestueux à cette façade.

Les bâtiments sont, en majeure partie, d'une pierre grise, polie comme du marbre, tirée des carrières du voisinage, et que les Espagnols appellent Beroqueña. Les toits sont couverts d'ardoise, en certains endroits de plomb. L'ensemble forme un quadrilatère qui, suivant les mesures espagnoles, a, en droite ligne, du nord au sud, 740 pieds de long, 580 pieds de l'est à l'ouest, et 60 pieds de hauteur jusqu'à la corniche, 70 aux endroits où le sol est plus profond. D'après M. de Laborde le plus long côté n'aurait que 637 pieds; selon Twiss, 657. Après avoir passé le portail principal de l'ouest à l'est, surmonté d'une belle statue de S. Laurent, on entre dans un portique à colonnes qui sépare le collége du couvent, et de là on parvient par trois arcades dans la cour des Rois (*patio de los Reyes*). Sur toute la largeur de la cour, qu'on a en face de soi, s'étend le porche de l'église, au côté de laquelle s'élèvent à 260 pieds de haut deux tours magnifiques terminées par des coupoles. Dans la tour du couvent se trouvent les cloches habituelles et l'horloge; du côté du collége, une sonnerie de trente et une cloches. Le porche est surmonté de six statues colossales représentant des rois d'Israël; au-dessus du portail de l'église est la statue de S. Laurent, œuvre du statuaire J.-B. Monégro.

L'architecture de l'intérieur de l'église est d'ordre dorique. L'église a trois nefs longitudinales et trois nefs transversales; les deux plus grandes, qui sont coupées par le milieu, représentent une croix grecque. Au centre s'élève une immense coupole, qui, à partir du sol de l'église jusqu'à la pointe de la croix, a 330 pieds de haut. Il y a quarante autels dans l'église, et en outre deux dans les oratoires royaux et deux sous le chœur. Le chœur se trouve au-des-

sus de l'entrée principale, et, quels que soient l'art et la magnificence avec lesquels il est construit et dont il est orné, il enlève beaucoup à l'impression majestueuse que ferait l'église si, dès l'entrée, on pouvait en embrasser l'ensemble. La grande voûte du chœur est peinte à fresque par Luc Cambiasi; l'exécution en est supérieure à l'invention, car les bienheureux sont rangés par ordre comme les deux cent vingt-huit magnifiques stalles du chœur, qui sont de bois de cèdre et d'acajou. Le siége du prieur est d'un travail merveilleux. Deux orgues sont placées au-dessus du chœur; six autres orgues sont distribuées dans l'église, l'une d'elles est en argent. Sur un autel de ce chœur se trouve le célèbre crucifix de Benvénuto Cellini. La principale chapelle, orientée vers le couchant, occupe toute la largeur de la nef centrale. On monte par douze marches en marbre sanguin dans le sanctuaire, et par cinq autres degrés jusqu'au maître-autel, qui a quatre rangées de colonnes élevées les unes au-dessus des autres; il est formé des matériaux les plus précieux et orné de statues et de tableaux des plus grands maîtres. Le tabernacle est un chef-d'œuvre de Jacques Trezzo, qui y travailla sept ans. Il est d'un prix infini. Aux deux côtés du sanctuaire se trouvent les magnifiques oratoires royaux, et au-dessus les mausolées de Charles-Quint et de Philippe II. Les ornements de la sacristie sont précieux comme ceux de l'église. Elle renferme des chefs-d'œuvre et des trésors d'une incroyable valeur : des calices d'or et d'argent, des croix (entre autres une croix pectorale garnie des pierres les plus rares, achetée 40,000 ducats, mais en valant beaucoup plus), des chandeliers, des ornements de toute espèce en quantité immense; par exemple, il y a à peu près douze cents chasubles, parmi lesquelles un grand nombre garnies des broderies les plus riches et les plus fines. La sacristie renferme également des tableaux précieux du Titien, de Paul Véronèse, du Tintoret, de Van-Dyck, d'André del Sarto, de Guido Réni, d'Annibal Carrache, de Claude Coëlho et de beaucoup d'autres maîtres. Il y a trois tableaux de Raphaël, parmi lesquels la célèbre *Perle*.

Dans le passage de l'église au premier salon de la sacristie se trouve la porte et l'escalier par lesquels on descend dans le panthéon, ou la sépulture des rois, qui est placé sous la chapelle principale. Le panthéon est circulaire; il a trente-six pieds de diamètre et trente-huit pieds de haut; il est couvert, depuis le sol jusques et y compris la voûte, de jaspe, de marbre, de bronze doré. L'autel en est superbe : quarante-trois urnes funéraires en marbre, placées dans des niches, renferment les ossements d'autant d'infants, d'infantes et de reines qui n'ont pas laissé de postérité. Dans un autre compartiment sont placées quatorze urnes conservant les restes d'autant de rois et de reines.

La partie de cet immense édifice qui sert de séjour et de palais dans l'arrière-saison à la famille royale n'est pas aussi richement ornée que le reste; mais elle renferme deux galeries de tableaux parallèles, la galerie de l'Infant et la galerie principale : celle-ci a cent soixante-dix pieds de long; elle a de magnifiques fresques et de superbes tableaux à l'huile. En général l'Escurial peut renfermer, d'après Twiss, seize cents tableaux à l'huile; d'autres en comptent beaucoup plus. Le tableau le plus célèbre de Raphaël, *la Vierge au poisson*, se trouve dans la vieille église.

Une description de cette église, du collége, des petits couvents, de la pharmacie, des jardins, des villas et des autres curiosités de ce lieu célèbre, quelque importance qu'elle ait, nous mènerait trop loin. Jetons seulement

un coup d'œil encore sur le couvent principal.

Il forme un carré renfermant une cour au milieu de laquelle est placée une chapelle ouverte des quatre côtés, ornée de jets d'eau et des statues des quatre Évangélistes avec leurs attributs; on la nomme la cour des Évangélistes, *el patio de los Evangelistas*. Elle est entourée d'un cloître dont l'architecture est une des beautés de l'Escurial. Ses quatre-vingt-huit arcades sont chaque fois séparées par deux colonnes placées l'une au-dessus de l'autre, celle du bas d'ordre dorique, celle du haut d'ordre ionique.

On monte du rez-de-chaussée du couvent au premier par un magnifique escalier; toutes les murailles, du bas en haut, sont peintes à fresque par des artistes espagnols et étrangers; les encoignures sont occupées par des tableaux à l'huile des meilleurs maîtres. Du cloître inférieur on passe dans les vastes salles capitulaires, dont l'une se nomme vicariale, l'autre priorale. Dans le chapitre vicarial se trouvent les plus belles peintures du Titien, de Vélasquez, du Tintoret, de Léonard de Vinci; dans le prioral ce sont surtout des Palma l'ancien, des Rubens, des Van-Dyck, des Guido Réni; les voûtes des deux salles capitulaires sont de Fabricio et de Granelo, les deux fils du Bergamasque. Les appartements du prieur, le vaste réfectoire (dans lequel on voit entre autres la célèbre Cène du Titien gravée par Masson), la salle des cours de théologie, appelée *aulilla*, renferment des tableaux des premiers maîtres, et, dans le cabinet attenant à l'aulilla et nommé *el camarin*, on conserve une multitude de reliques précieuses et de vases sacrés d'un grand prix. Au jugement de M. de Laborde, les trésors de l'Escurial sont surpassés par ceux de ses deux bibliothèques, qui remplissent l'espace entre le collége et le couvent, à l'ouest, et sont l'une au-dessus de l'autre; les murs en sont, comme partout, ornés de fresques. Ce n'est pas le nombre, c'est la rareté des livres et des manuscrits qu'elles renferment qui en fait le prix. Elles contiennent en tout 30,000 ouvrages précieux et rares, et 4,300 manuscrits, dont 567 grecs, 67 hébreux, 1805 arabes; les autres latins, castillans, etc., etc. La plupart des manuscrits sont dans la bibliothèque supérieure; quelques-uns, qu'on estime plus particulièrement, tels que le *Codex aureus*, ou les quatre Évangiles en lettres d'or, sont conservés dans la bibliothèque inférieure, où se garde également une collection de dessins, de gravures, de tableaux de fruits et d'animaux, et la plupart des livres imprimés. Elle a soixante-dix colonnes doriques cannelées et de très-belles fresques de Pellegrino Tibaldi. Au milieu de cette bibliothèque se trouve, sur une table, un petit temple octogone de filigrane d'argent et de pierres précieuses; dans ce petit temple on voit la statue de Charlemagne, entouré des princes palatins du Rhin, et au-dessus la reine dona Maria-Anna de Neubourg, qui possédait ce petit chef-d'œuvre avant l'Escurial.

Le Père Joseph de Siguenza, Hiéronymite, qui vit fonder et terminer l'Escurial, a décrit en détail et avec une grande exactitude le couvent et le palais dans son *Historia de la Orden de S. Geronimo*. On a de plus : *Descripcion breve del Monasterio de S. Lorenzo, el real del Escurial, unica maravilla del mundo*, du Père Francisco de los Santos, Madrid, 1667, in-fol.; *Descripcion del real Monasterio de S. Lorenzo del Escorial*, du Père Andres Ximénès, Madrid, 1764, in-fol.; — et, dans des temps plus récents : *Descripcion artistica del real Monasterio de S. Lorenzo del Escorial y sus preciosidades, despues de la invasion de los Franceses*, du

Père Damien Bermézo, Madrid, 1820, in-8. Tous les quatre étaient des moines du couvent. Parmi les voyageurs qui ont décrit l'Escurial on compte don Pédro-Antonio de la Puente; le comte Alexandre de Laborde, *Itinéraire descriptif de l'Espagne*, 3 vol.; Twiss, *Travels trough Portugal and Spain*.

SETTER.

ESDRAS (עֶזְרָא, secours; LXX, Ἔσδρας), l'historien juif le plus célèbre des temps postérieurs à l'exil, était un descendant du grand-prêtre Saraïas, qui, après la prise de Jérusalem, avait été emmené avec d'autres Juifs de marque à Réblatha, et y avait été tué (1). Il était par conséquent issu d'Aaron, comme Esdras le dit d'ailleurs expressément (2), et il était réellement prêtre, comme le prouve l'attribut הַכֹּהֵן (cohen, prêtre), qui lui est donné à plusieurs reprises (3); mais il n'était pas, ainsi que plusieurs le pensent, le fils de Saraïas. Cette opinion a contre elle les faits chronologiques; aussi, quoiqu'il soit nommé בֶּן־שְׂרָיָה (fils de Saraïas), il est évident que בֶּן (ben) est pris dans le sens connu et large de descendant.

Ce fut durant la septième année du règne d'Artaxerce (Artaschasta), roi de Perse, qu'Esdras ramena un grand nombre de Juifs (1596 hommes) de la Babylonie dans leur patrie. Là il chercha à améliorer la situation fort triste de ses concitoyens, et, comme il jouissait de toute la faveur du roi de Perse, et en obtenait tout ce qu'il demandait (4), son intervention eut les plus heureuses conséquences pour son peuple. Il s'occupa surtout des affaires religieuses, rappela aux fidèles la loi de Dieu, réorganisa le culte et les fêtes solennelles, en rédigea les règles, et s'opposa énergiquement aux mariages mixtes (entre les Hébreux et les étrangers). Esdras fut d'abord seul à remplir ces soins si graves; plus tard il eut pour auxiliaire Néhémie, qui fut chargé principalement de l'organisation civile et politique.

La tradition juive donne bien plus d'importance encore à Esdras que ne lui en attribuent les livres sacrés (Esdras et Néhémie). D'après cette tradition, non-seulement Esdras aurait réuni et ordonné le canon hébraïque et introduit, en place de l'ancienne écriture hébraïque ou phénicienne, l'écriture assyrienne ou carrée, mais rétabli tous les livres du canon qui avaient été perdus lors de la destruction de Jérusalem par les Chaldéens, et ajouté au texte hébraïque les voyelles, les accents et la massore. En outre, en sa qualité de chef de la grande synagogue, il aurait donné diverses prescriptions morales et légales, telles, par exemple, que les dix ordonnances d'Esdras (עשרה תקנות תיקן עזרא) (1), l'ordre des lectures publiques aux jours de fêtes, la défense du mariage avec les Gabaonites, etc. Le Talmud prétend même qu'Esdras était digne de donner la loi, et l'aurait donnée en effet si Moïse ne l'avait précédé (2).

On ne sait ni combien de temps il vécut, ni où il mourut; Josèphe dit que ce fut en Palestine (3); la tradition juive postérieure affirme que ce fut en Perse (4).

La principale question concernant Esdras est une question de chronologie. Quel est le roi qu'il appelle Artaschasta, dans la septième année duquel il partit pour la Palestine. Les uns le tiennent

(1) IV *Rois*, 25, 18, 21.
(2) 7, 1-5.
(3) *Esdras*, 7, 11; 10, 10, 16. *Néhém.*, 8, 2, 9; 12, 26.
(4) *Esdras*, 7, 6.

(1) Dans Baba Kama, f. 82, *a*. Conf. Creizenach, *Dorsche haddoroth*, p. 148 sq.
(2) Sanhed, f. 21, 6.
(3) *Ant.*, XI, 5, 5.
(4) *Voy. Benjamin de Tudéla*, publié par Ascher, I, 73; II, 150.

pour Xerxès, d'autres pour Artaxerce (1). Les premiers démontrent leur opinion par cela que, au temps d'Esdras, il y avait encore des fils de ce Josué qui avait été emmené par Nabuchodonosor à Babylone, et qui était retourné en Palestine durant la première année de Cyrus, ce qui n'aurait plus pu avoir lieu après la septième année d'Artaxerce; de plus qu'il y aurait, en passant Xerxès, une grande lacune dans le récit, et qu'enfin on doit s'attendre à une mention de Xerxès, à cause de ses dispositions favorables aux Juifs.

Mais l'Écriture entend par les fils de Josué (בְּנֵי יֵשׁוּעַ) (2), en général, ses descendants, comme il résulte du texte d'Esdras, 2, 36-39. Il y a d'ailleurs une lacune d'à peu près trente-six ans dans le récit, même en comprenant Xerxès sous le nom d'Artaschasta; et enfin la disposition bienveillante de Xerxès envers les Juifs n'était pas un motif de le nommer, si ce n'était pas précisément lui qui avait envoyé Esdras en Palestine. Par conséquent les raisons qui traduisent Artaschasta par Xerxès ne sont pas probantes. En revanche, la ressemblance des noms parle déjà en faveur d'Artaxerce, et bien plus encore ce fait qu'Esdras et Néhémie furent ensemble en Palestine, et cela dans les dernières années de Néhémie, à l'époque où Jérusalem était déjà enceinte de murailles (3). Par conséquent, l'Artaschasta du livre d'Esdras est le même roi de Perse que celui du livre de Néhémie. Or ce dernier n'est pas Xerxès, parce que celui-ci ne régna pas trente-deux ans (4), et n'est pas Artaxerce Mnémon, parce qu'il ne pouvait y avoir de petit-fils du Josué cité plus haut (5), qui fut grand-prêtre, au temps très-postérieur du règne de Mnémon; donc, ce ne peut être qu'Artaxerce Longue-Main. Il n'est guère besoin de relever l'objection faite à l'action simultanée d'Esdras et de Néhémie en qualité de contemporains, puisque cette simultanéité est formellement, et à plusieurs reprises, énoncée dans le livre de Néhémie.

Le *livre d'Esdras*, qui se trouve au canon hébreu, s'occupe de l'histoire des Juifs après la captivité, dont cependant il ne fait pas une exposition suivie et sans lacunes; il n'en rapporte que les principaux événements. En voici la teneur : Esdras décrit d'abord le retour des captifs de Babylone en Palestine, la première année de Cyrus, et leurs efforts pour rétablir le culte légal et rebâtir le temple. Il dit que les Samaritains voulurent prendre part à cette restauration, mais que les chefs des tribus juives s'y refusèrent, et qu'alors les Samaritains surent rendre les Juifs suspects à la cour de Perse et en obtenir une défense de continuer les travaux, lesquels ne purent être repris que dans la seconde année de Darius Hystaspe, et furent terminés la sixième année de son règne (par conséquent 516 ans avant Jésus-Christ). La dédicace en fut célébrée solennellement. Esdras passe ensuite sous silence un assez long espace de temps, et raconte immédiatement le second retour des exilés sous sa conduite et tout ce qu'il a fait pour le bien de son peuple. Il est évident par là que le livre d'Esdras ne fait que continuer l'histoire rapportée dans les Paralipomènes. Les Paralipomènes finissent avec la permission que Cyrus donne aux Juifs exilés de revenir en Judée, et c'est avec cette autorisation que commence précisément le livre d'Esdras, qui raconte l'usage que les Juifs en ont fait et ce qui en est advenu.

Le livre d'Esdras s'accorde aussi par-

(1) Herbst, *Introduction*, II, 1, p. 254.
(2) *Esdras*, 10, 18.
(3) *Néhém.*, 8, 9; 12, 26, 36.
(4) *Ibid.*, 13, 6.
(5) *Ibid.*, 3, 1.

faitement, dès le commencement, avec les Paralipomènes quant à la langue et au style (1), tout en présentant cela de particulier qu'il n'est pas écrit tout entier en hébreu, mais qu'il est rédigé partiellement en chaldéen; car Esdras, aussi habile dans l'une que dans l'autre langue, parle en hébreu tant qu'il raconte par lui-même; mais, quand il rapporte des documents rédigés en araméen, il les donne dans cette langue, sans rien y changer. De là vient que les chapitres 4, 7-6, 18 et 7, 12-26, qui ne renferment presque rien que des documents de ce genre, sont en chaldéen.

La question de l'auteur de ce livre n'est pas difficile à résoudre, puisque, abstraction faite du titre, le livre lui-même dit, à l'occasion, qu'il est l'œuvre d'Esdras. En effet, dans les chapitres 7, 27-9, 15, Esdras parle de lui-même à la première personne et se désigne par là même comme l'auteur de ces passages. Le commencement de ces mêmes passages rappelle le décret royal, 7, 12-26, et le chapitre 7, 1-11, paraît l'introduction nécessaire, tandis que le chapitre 10 forme la conclusion de toute cette partie, de telle sorte que, en tous cas, la seconde partie du livre (ch. 7-10) paraît rédigée par un seul et même auteur, et, par conséquent, doit provenir d'Esdras. La première partie (ch. 1-6) renferme surtout des documents et décrets royaux, que, sans doute, tout autre qu'Esdras aurait pu réunir et accompagner des éclaircissements historiques nécessaires.

Mais la plupart de ces documents sont tels qu'un Israélite ne pouvait les avoir obtenus des archives royales qu'en se trouvant à Babylone et en jouissant de la faveur du roi, ce qui fait nécessairement penser à Esdras plutôt qu'à tout autre Israélite, puisque Esdras obtenait précisément du roi ce qu'il voulait (1). En outre le style et les idiotismes des deux parties du livre sont les mêmes, ce qui, tout comme le caractère d'unité et le plan visible de l'ensemble, fait supposer un *seul* auteur, qui ne peut être qu'Esdras. Le passage 7, 1-11, lui-même a été contesté bien à tort et par des motifs vraiment insuffisants; car une habitude connue des anciens historiographes hébreux explique pourquoi Esdras parle de lui-même à la troisième personne. Quant au terme de סֹפֵר מָהִיר, que ce soit un titre ou un nom honorifique, Esdras pouvait, sans « vaine forfanterie, » se le donner, comme il pouvait le recevoir d'un autre qui aurait parlé de lui.

Il n'est pas difficile de connaître les sources qu'il mit en usage. Dans la première partie ce sont généralement et presque *in extenso* les documents, lettres et décrets royaux, dont la plupart ne pouvaient provenir que des archives royales elles-mêmes. Il y a de plus quelques données historiques particulières qu'il peut avoir puisées soit dans des notes écrites, soit dans des traditions orales, peut-être aussi seulement dans ces dernières.

Dans la seconde partie il ne peut plus guère être question de sources, Esdras y rapportant ce qu'il a fait lui-même et les suites qu'eurent ses actions, et n'ayant par conséquent besoin d'aucun secours étranger. La lettre dans laquelle le roi Artaxerce lui donne plein pouvoir n'est pas citée par Esdras comme une source proprement dite, mais comme un document important. Ainsi s'établissent d'elles-mêmes la certitude historique et l'authenticité de ce livre. Elles sont complétement garanties dans la seconde partie par le caractère du narrateur. Des inexactitudes

(1) Conf. Movers, *Recherches critiques sur les chronol. de la Bible*, p. 17, 22 sq.

(1) *Esdras*, 7, 6.

historiques ne seraient ici que des falsifications préméditées; car Esdras, en vertu de ses relations, devait avoir la connaissance la plus exacte et la plus vraie des choses dont il parle. Des falsifications préméditées de sa part sont moralement impossibles. Dans la première partie, où il s'agit surtout des documents écrits communiqués à l'auteur et par lui, il n'y a aucune espèce de motif qui puisse justifier la méfiance à son égard; bien plus, la ponctualité scrupuleuse avec laquelle Esdras communique les documents dans leur langue originale, pour ne rien altérer, prouve en faveur de sa véracité. Ils sont même, en partie, constatés de fait en ce que l'édit de Cyrus dont on donne la teneur au commencement du livre existait encore, au temps de Darius Hystaspe, dans les archives royales (1), sous une forme qui confirme pleinement ce qui en est communiqué. *Voyez*, sur les livres apocryphes d'Esdras, APOCRYPHE (*littérature*). WELTE.

ESDRELON ou Esdrelom (Ἐσδρηλώμ, —ών), qui a la même signification dans le livre de Judith (2) que le mot plus usité d'Iezréel (LXX, Ἰεζραέλ; Josèphe, Ἰεσραήλα et Ἰεσράελα, ou encore Ἀζάρη et Ἀζάρου πόλις, יִזְרְעֶאל), est la plaine célèbre, tant par sa fertilité que par ses souvenirs historiques, qui se trouve au nord de la Palestine, et qui est ainsi appelée à cause de la ville du même nom. Celle-ci n'était pas immédiatement dans la plaine; elle se trouvait adossée à une pointe du mont Ephraïm ou plutôt de Gelboé, qui s'aplanit insensiblement vers le nord, à peu près à égale distance de Bethséan à l'E. (Scythopolis) et de Mageddo (Legio), à l'O. Esdrelon paraît au livre de Josué (3) comme appartenant à Manassé; plus tard cette ville fut attribuée à Issachar (1), ce qui explique comment l'*Onomasticon* semble l'attribuer aux deux tribus. Sa position la faisait un point limitrophe important du pays au N. et au S., et en rendait le séjour agréable en été. Achab et Jézabel y résidèrent assez longtemps (2); c'est là qu'ils firent tuer Naboth pour s'emparer de sa vigne (3); c'est là que Jéhu punit leur crime par un nouveau crime qui attira sur lui le jugement de Dieu (4).

Au temps d'Eusèbe Ἐσδραήλα était encore une localité considérable. Plus tard Esdrelon disparaît, et au temps des croisades on n'en parle que comme d'un petit endroit, que Guillaume de Tyr appelle *Gerinum* (5), et que les Arabes nomment Zérin (Stradéla, dans *Itin. Hier.*). Le Zérin actuel, situé au même lieu, compte à peu près vingt maisons (6). Brocard n'en trouva pas plus (il le nomme Zaraeim-Zaracin). On cite dans les environs d'Esdrelon une source (7) ou fontaine de Jezrahel (appelée Tubania au moyen âge, Ain Jalud des Arabes, dans Robinson), et une vallée, עֵמֶק, qui se termine au N.-O. dans la plaine. Cette plaine, dans sa plus grande étendue, va du Jourdain au N.-O. jusqu'à la Méditerranée, et est bornée au N. par les monts de Galilée, auxquels appartient le Thabor, au S. par les monts d'Éphraïm jusqu'au Carmel. Cependant le centre seul forme véritablement une plaine d'à peu près huit lieues de long et de quatre à cinq lieues de large, présentant la forme d'un triangle.

(1) *Esdras*, 6, 2-6.
(2) 1, 8; 4, 5; 7, 3.
(3) 17, 16.

(1) *Josué*, 19, 18.
(2) III *Rois*, 18, 25.
(3) *Ibid.*, 21.
(4) *Osée*, 1, 4, 5.
(5) XXII, 26.
(6) Robinson, III, 391-399.
(7) I *Rois*, 29, 1.

Elle est arrosée par le Cison et ses affluents, lequel, coulant de l'E. à l'O., indique la pente générale de la plaine jusqu'au moment où les montagnes du nord et du sud se rapprochent et forment une vallée que le fleuve traverse pour déboucher dans la Méditerranée. La partie S.-O. se nomme aussi le champ de Mageddo (1). A l'E. la plaine se termine par deux vallées plus grandes, dont l'une est celle de Jezrahel nommée plus haut; elle est formée par un revers assez bas de la montagne qui, du N. au S., unit le petit Hermon au mont de Gelboé, et détermine en même temps le cours des eaux, une troisième vallée se détachant de là et s'inclinant vers le Jourdain avec un cours d'eau assez considérable qui passe devant Bethséan.

On comprend tout cela sous le nom de grande plaine d'Esdrelon, μέγα πεδίον, ou de Légion, comme l'appellent Eusèbe et S. Jérôme, plaine qui fut témoin de tant de combats décisifs dans l'histoire du pays. Là Débora et Barac, descendant du nord, battirent les troupes de Sisara, dont le Cison emporta les cadavres (2); là Gédéon, arrivant du sud, défit les Madianites et les Amalécites (3); c'est dans les vallées du sud d'Esdrelon que Saül, vaincu par les Philistins, perdit la vie (4); c'est dans la plaine, près d'Aphec, qu'Achab mit en déroute le Syrien Bénadad avec l'assistance invisible du ciel (5); c'est dans le champ de Mageddo qu'avec Josias fut anéantie la dernière espérance du royaume de Juda (6); c'est dans la plaine d'Esdrelon que campait Holopherne, assiégeant Béthulie (7), que Gabinius et Vespasien combattirent le Juifs révoltés, que les croisés se mesurèrent souvent avec les Musulmans, et que Napoléon battit les Turcs (1799). On comprend d'après cela pourquoi le Prophète nomme le jugement de Dieu châtiant et sauvant Israël le grand jour de Jezrahel (1).

S. Mayer.

ESNIG ou **ESNAG**, évêque de Bagrewand, né à Gochp ou Golp, localité des environs du mont Ararat, et un des principaux disciples du patriarche Isaac et de S. Mesrop. Après l'invention de l'alphabet arménien, Esnig, sachant aussi la langue syriaque, fut envoyé, avec Joseph de Palin, à Édesse, pour y traduire les écrits des Pères syriaques en arménien. Après avoir achevé ce travail tous deux se rendirent à Constantinople, y apprirent le grec, et se mirent à traduire des auteurs grecs, notamment des Pères de l'Église, en arménien. Au bout d'un certain temps ils retournèrent dans leur patrie, avec d'autres de leurs compatriotes qui étaient venus également à Constantinople, et ils emportèrent un grand nombre d'ouvrages des Pères grecs, les actes des conciles de Nicée et d'Éphèse et un exemplaire correct de la version alexandrine; c'est sur cette version que fut faite la traduction de la Bible encore en usage dans l'Église arménienne et à laquelle coopéra Esnig. Il continua à traduire des ouvrages étrangers, et il est du nombre des six savants Arméniens du cinquième siècle qui ont reçu le surnom honorable de Targmanitschk (les traducteurs). On n'a que deux écrits originaux d'Esnig, une *Réfutation des hérésies* et des *Avis moraux*. Le premier est son principal ouvrage; le dernier n'occupe que quelques feuilles dans l'édition in-12 de Venise de 1826. Cette réfutation est divisée en quatre

(1) II *Paral.*, 35, 22.
(2) *Juges*, 4, 12-15.
(3) *Ibid.*, 7.
(4) I *Rois*, 31.
(5) III *Rois*, 20, 26.
(6) IV *Rois*, 23, 29.
(7) *Judith*, 4.

(1) *Osée*, 1, 11. Conf. 2, 22.

livres : le premier est dirigé contre les païens, le deuxième contre les Perses adorateurs du feu, le troisième contre les philosophes grecs, le quatrième contre les Marcionites et les Manichéens. Esnig entame les questions théologiques les plus difficiles, telles que la prescience de Dieu et la liberté de l'homme, et les résoud en somme très-exactement; il donne sur la religion et la mythologie des Perses, sur les erreurs de Marcion, des détails qu'on ne trouve nulle part ailleurs. Ses ouvrages ont été imprimés d'abord à Smyrne en 1762, puis plus exactement et plus correctement à Venise en 1826. Esnig est, quant au style et à la langue, rangé parmi les premiers classiques du peuple arménien.

Cf. *Quadro della Storia letteraria di Armenia estesa da Mons. Placido Sukias Somal*, etc., Venez., 1829. Neumann, *Essai d'une histoire de la Littérature arménienne, d'après les ouvrages des Méchitaristes*, Leipzig, 1836; Welte, *Biographie de S. Mesrop, par Goriun*, Tubingue, 1841.

ESPAGNE ET PORTUGAL. (*Leur conversion au Christianisme. Situation actuelle de l'Église dans ces deux royaumes.*)

On ne peut rien déterminer de certain sur l'époque où se répandirent les premières semences du Christianisme, ni sur les personnes qui les portèrent dans la péninsule pyrénéenne.

La tradition fait remonter cette prédication de l'Évangile à l'apôtre Jacques, fils de Zébédée; mais elle ne dit rien ni du temps ni des circonstances qui accompagnèrent ces travaux apostoliques. Il existe l'inscription d'un monument qui remonte au règne de Néron, et qui fut érigé en reconnaissance de ce que l'empereur avait purgé la province des brigands et des gens qui prétendaient introduire une nouvelle superstition dans le genre humain. Muratori a rejeté cette inscription, en se fondant sur ce qu'au temps de Néron le Christianisme était encore trop insignifiant pour que personne ait pu célébrer sa défaite comme une victoire. Mais le texte de l'inscription ne justifie nullement l'hypothèse de Muratori, d'après laquelle il serait question du triomphe remporté sur un grand nombre de Chrétiens. Il fait simplement allusion à la persécution des premiers disciples de l'Évangile en Espagne. Cette persécution put avoir lieu sous le règne de Néron, puisque le désir manifesté par l'apôtre S. Paul, à la fin de son épître aux Romains, d'aller par Rome en Espagne indique qu'il devait déjà exister en Espagne un terrain préparé pour recevoir l'annonce du Christianisme. Le témoignage de plusieurs Pères de l'Église et la tradition des sept disciples des Apôtres que S. Pierre et S. Paul, dit-elle, envoyèrent en Espagne, peuvent faire admettre que S. Paul réalisa son projet. C'est à ces sept disciples des Apôtres que les écrivains espagnols attribuent la fondation de quelques évêchés et la continuation de l'œuvre de l'Apôtre. Malgré les persécutions, vivement décrites par Prudence, la propagation du Christianisme fut rapide; l'Église s'organisa promptement, et vers la fin du troisième siècle toutes les villes d'Espagne avaient déjà leurs évêques.

C'est au commencement du quatrième siècle qu'eut lieu le concile d'Elvire (1), dont les actes sont les plus anciens documents des conciles d'Espagne qui soient parvenus jusqu'à nous. Elvire, *Eliberis* d'après les données de ces actes, *Illiberis* d'après Pline, était une ville située à l'ouest d'Atarfe; les Arabes la nommèrent Elvire; leur géographe Édrisi, au milieu du dou-

(1) *Voy.* ELVIRE.

zième siècle, la connaît encore comme une ville distincte de Grenade, tandis que des investigateurs modernes l'ont à tort désignée comme une portion de la Grenade actuelle. Après Édrisi le nom d'Elvire disparaît du nombre des villes espagnoles, et la mémoire ne s'en est conservée que dans le nom de la Sierra Elvira. On diffère sur la date de ce concile. On le place habituellement, dans nos collections, en l'an 303, parfois en 305. D'après le texte de la grande collection des canons espagnols formée au septième siècle, dont il n'a reparu une nouvelle édition que dans les temps les plus modernes, le concile d'Elvire serait du temps du concile de Nicée, par conséquent de 325. Cette donnée a en sa faveur le canon 56 (ou 55 d'après les éditions ordinaires), suivant lequel les Chrétiens se seraient déjà trouvés en possession régulière de hautes dignités, et cette circonstance que dix-neuf évêques assistèrent à ce concile; or ni l'un ni l'autre de ces faits n'aurait pu avoir lieu dans le temps de la persécution qui eut lieu de 303 à 305. On ne trouve pas de nom de métropolitain parmi ceux des évêques cités au commencement des actes (et probablement nommés d'après la date de leur ordination), mais il est question dans les décrets, au canon 58, d'une première cathédrale, *prima cathedra*. Sauf un petit nombre, on reconnaît sans difficulté les siéges épiscopaux cités dans ces actes. Ils appartiennent en majeure partie à la province de la Bétique; il y en a de la Tarraconaise et de la Lusitanie, par conséquent des trois provinces politiques qui existaient depuis Auguste, de sorte que toutes les provinces étaient représentées, quoiqu'on ne puisse en aucune façon considérer ce concile comme une réunion de tous les évêques de l'Espagne romaine.

Constantin le Grand divisa l'Espagne en sept provinces, savoir :

Provinces.	Capitales.
1. La Bétique;	Hispalis (Séville) (1).
2. La Lusitanie;	Emerita (Mérida).
3. La Galice;	Bracara (Braga).
4. La Tarraconaise;	Cæsaraugusta (Saragosse) (2).
5. Carthagène;	Carthago nova (Carthagène).
6. Les Baléares;	Palma.
7. La Tingitane, en Afrique;	Tinigis (Tanger).

C'est conformément à cette division des provinces politiques que s'organisèrent en majeure partie les provinces ecclésiastiques et leurs métropoles; seulement on ne considéra jamais la Tingitane comme faisant partie de l'Église d'Espagne (elle appartint à la Mauritanie césarienne); la métropole de la Tarraconaise fut Tarraco, et ce ne fut que beaucoup plus tard qu'un siége épiscopal fut créé dans les Baléares.

Sous le règne des rois Goths (3) la métropole de Narbonne fut jointe, avec la Gaule narbonaise, au royaume des Visigoths, et Tolède prit la place de Carthagène. Tolède obtint, par décision des évêques réunis dans cette ville en 681, sous le règne d'Euric, de tels priviléges (4) qu'on pouvait la regarder comme exerçant la primatie sur l'Église d'Espagne.

Lorsque les Arabes conquirent ce royaume (5) les églises furent dévastées partout où les armes seules décidèrent; en revanche, dans les villes qui se soumirent par des traités aux vainqueurs, les églises furent épargnées tant que les impôts convenus furent payés. A Tolède la cathédrale fut convertie en Mosquée, les autres églises furent laissées aux Chrétiens. Le métropolitain de Tolède,

(1) *Voy.* SÉVILLE.
(2) *Voy.* SARAGOSSE.
(3) *Voy.* GOTHS.
(4) *Concil. Tolet.*, XII, can. 6.
(5) *Voy.* MAURES.

ne pouvant supporter le malheur du pays, se rendit à Rome, après avoir pris les dispositions nécessaires pour l'administration du diocèse.

Les siéges épiscopaux subsistèrent en Andalousie, quoique souvent vacants et quoique les Arabes y commissent les plus grandes violences; la hiérarchie épiscopale s'était également conservée en Bétique jusqu'à la fin du onzième siècle.

Les évêques qui, durant la première oppression des envahisseurs, ne purent se maintenir sur leurs siéges, s'enfuirent dans les montagnes, où leurs successeurs conservèrent les titres des évêchés tombés aux mains des infidèles; tel Éthérius, qui, à la fin du onzième siècle, se nommait encore évêque d'Osma, tout en habitant les montagnes de Liabana. D'autres évêques de Lusitanie se réfugièrent à Iria Flavia (capitale de la Corogne), aux frontières de la Galice, et obtinrent de l'évêque de cette ville, qui ne tomba jamais au pouvoir des Arabes, des terres soumises à la dîme, pour servir à leur entretien.

La Gaule narbonaise fut la première de toutes les provinces conquises par les Arabes qui leur fut reprise (759); peu à peu la domination des Chrétiens s'étendit aussi au delà des Pyrénées, et à côté des Asturies (plus tard le royaume d'Oviédo ou de Léon), s'élevèrent les royaumes de Navarre et d'Aragon et plusieurs comtés chrétiens. Enfin en 1109 le comté de Portugal forma un royaume indépendant de l'Espagne (1).

Les rois de Léon, ayant conquis en 1085 la ville de Tolède, songèrent aussi à rétablir la métropole de ce nom avec tous ses anciens priviléges; mais les circonstances étaient tellement changées que la primatie de Tolède ne pouvait plus être simplement proclamée et reconnue comme jadis par le clergé d'Espagne et par le roi; une partie des évêques suffragants était encore soumise au joug des Arabes, l'autre était répartie entre différents États chrétiens. On s'adressa donc à Rome, au Pape Urbain II, qui promulgua, le 15 octobre 1088, une bulle dans laquelle pour la première fois le Saint-Siége proclama formellement les droits de la primatie de Tolède.

Dans le siècle suivant (1124) le siége de l'antique métropole d'Émérita fut transféré à Saint-Jacques de Compostelle (1). Cette ville, en sa qualité d'héritière de Mérida, obtint aussi les droits métropolitains sur une portion du Portugal; car la séparation des deux royaumes n'avait rien changé au lien ecclésiastique des évêchés.

Plus tard Braga prétendit être exempt et se soustraire à la juridiction de Tolède; il aspira même, à dater d'Innocent III, à la primatie de l'Espagne, ce qui fait qu'aujourd'hui encore l'archevêque de Braga prend le titre de primat d'Espagne. Cependant les Chrétiens furent protégés contre les infidèles par la création successive des ordres de chevalerie : en Espagne par les ordres de Calatrava (1157), de Saint-Jacques (1175) et d'Alcantara; en Portugal par celui d'Avis (1162) (2). Les deux royaumes avaient, dans ce même but, accueilli l'ordre des Templiers et celui des Chevaliers de Saint-Jean de Jérusalem.

Au commencement du quatorzième siècle l'Aragon obtint une nouvelle métropole, Jean XXII ayant érigé l'évêché de Saragosse (3) en archevêché (1318). Vers la fin du même siècle les évêchés de Portugal furent, grâce aux efforts du roi, qui voulait, autant que possible,

(1) *Voy.* ALPHONSE Ier.

(1) *Voy.* COMPOSTELLE.

(2) *Voy.* CALATRAVA, JACQUES (S.), ALCANTARA, AVIS.

(3) *Voy.* SARAGOSSE.

rendre son royaume indépendant, détachés de la juridiction métropolitaine de l'Espagne. Le roi Jean I[er] profita du schisme durant lequel l'Espagne prit parti pour l'antipape Clément VII, tandis que le Portugal s'était rangé du côté du Pape légitime Urbain VI, pour obtenir du successeur de ce Pape, Boniface IX, l'érection de l'évêché de Lisbonne en métropole (1394). On lui donna pour suffragants les évêchés de Lamégo, Guarda et Évora, qui furent séparés de leur ancienne métropole, Saint-Jacques de Compostelle, et l'évêché de Silves, dans les Algarves, qui jusqu'alors avait appartenu à l'archevêché de Séville. Le territoire en deçà du Minho et au delà de la Guadiana, dont la première portion appartenait au diocèse de Tuy, la dernière à celui de Badajoz, fut soumis à une administration particulière jusqu'à ce qu'il fût uni au diocèse de Ceuta. Le roi Jean I[er] rompit aussi le lien qui attachait l'ordre d'Avis à celui de Calatrava. Les évêchés suffragants que la métropole de Braga avait en Galice et dans le royaume de Léon furent également séparés, et Braga ne conserva que Porto, Coïmbre et Viseu.

Ainsi, par suite de sa séparation de l'Espagne, le Portugal avait deux archevêchés et sept évêchés; l'Espagne comptait les archevêchés de Séville, Saint-Jacques de Compostelle, Tarragone, Tolède et Saragosse, avec quatre évêchés suffragants. Lorsque les Arabes furent expulsés d'Espagne (1), les métropoles de Grenade (1493) et de Valence (1492) furent érigées dans les royaumes de ces noms, et l'évêché d'Alméria fut rétabli (1493).

Depuis lors, jusqu'au commencement du dix-neuvième siècle, il s'est fait peu de changements dans l'organisation de l'Église de ces deux pays. En Espagne la Vieille-Castille obtint une nouvelle métropole par l'élévation de l'évêché de Burgos en archevêché (1574), auquel plus tard furent subordonnés les nouveaux diocèses de Santander (1754) et de Tudéla (1783). Tolède obtint comme suffragant l'évêché de Valladolid (1595); Tarragone, les évêchés de Solzona (1593) et d'Iviza (1782); Saragosse, les évêchés de Barbastro (1571) et de Téruel (1577). Valence obtint d'abord Orihuéla (1510); plus tard Minorque, rétabli après une longue interruption (1795).

En Portugal l'évêché d'Évora fut érigé en métropole (1540); les évêchés de Miranda (1545), Leiria (1545), Portalègre (1549), Elvas (1570), Béja (1770), Peñafiel (1770), Pinhel (1770), Castello-branco (1771) et Aveiro (1774) furent nouvellement fondés; celui de Miranda (1780), uni au nouveau diocèse de Bragance (1770), et Lisbonne fut érigée en patriarcat (1717).

Pendant tout ce temps les deux royaumes avaient eu à organiser les nouvelles églises de leurs riches colonies; un nouveau champ s'était ouvert pour l'histoire ecclésiastique de l'Espagne et du Portugal.

Le Portugal fonda d'abord des évêchés dans ses nouvelles conquêtes du nord de l'Afrique (1); l'évêché de Ceuta fut créé en 1418, sous Jean I[er]. Ses successeurs rendirent un évêque à l'ancien siége de Tanger (Tingis) (1469), et en nommèrent un, dès 1487, pour Saffi (Maroc), avant même sa conquête. De ces trois évêchés celui de Saffi tomba lorsque les Portugais se retirèrent de son territoire (1542); Ceuta demeura entre les mains de l'Espagne lorsque la dynastie de Bragance monta sur le trône (1640), et Tanger, dont le siége est depuis longtemps vacant, fut, dans les derniers temps, assigné à l'archevêché d'Aix, comme évêché suffragant.

(1) *Voy.* MAURES.

(1) *Voy.* AFRIQUE (Église d').

En 1434 le roi Édouard laissa la juridiction ecclésiastique du groupe des îles de Madère, découvertes de nouveau à l'ouest de l'Europe, à l'ordre du Christ (1), qui avait succédé à l'ordre des Templiers. Eugène IV confirma cette donation en 1445, en ajoutant que l'ordre pouvait faire faire les ordinations par l'évêque qui lui conviendrait; Nicolas V reconnut les pays conquis et à conquérir en 1454 comme propriétés du Portugal, et accorda au roi le droit d'ériger des églises et des couvents, et d'envoyer dans ses colonies des missionnaires séculiers et réguliers. Le roi Alphonse V concéda au même ordre du Christ, en 1454, la juridiction spirituelle de Gozola, de la Guinée, de la Nubie, de l'Éthiopie et des autres possessions d'outre-mer qui restaient à conquérir, et Calixte III ratifia, en 1455, cette concession sur tous les pays, depuis les caps Noun et Bojador jusque dans les Indes, en donnant au prieur de l'ordre les droits d'un évêque diocésain dans toutes ces contrées. Mais les prieurs n'exercèrent pas ces droits en personne; ils avaient depuis longtemps transmis la juridiction sur les églises de l'ordre au curé de Sainte-Marie, au mont des Olives de Thomar (nommé le Vicaire de Thomar), qui était présenté et installé par le grand-maître.

Ils lui abandonnèrent également le vicariat général de toutes les nouvelles conquêtes, lorsque la sphère d'activité de l'ordre se fut notablement agrandie. Il en résulta que, outre les églises de l'ordre dans la mère-patrie, de vastes contrées en Afrique, en Asie et en Amérique, furent soumises à la juridiction de ce vicaire général, et qu'un diocèse plus étendu que celui d'un patriarche fut confié à un simple prêtre.

Cet état de choses subsista jusqu'à ce que, en 1514, à la demande du roi Emmanuel, l'évêché de Funchal fut érigé dans l'île de Madère, le vicariat de Thomar dans toute son étendue uni au nouveau siége, le droit patronal pour la nomination aux fonctions épiscopales et à toutes les autres dignités ecclésiastiques transféré au roi, en sa qualité de grand-maître de l'ordre du Christ.

En 1532 Jean III institua un tribunal spécial, *mesa de consciencia e ordens*, auquel fut subordonnée la juridiction épiscopale de l'ordre du Christ, de telle sorte que, dans la suite, il en résulta de fréquents conflits entre les évêques nouvellement nommés et ce tribunal. A sa demande l'évêché de Funchal fut également érigé en métropole en 1533, et quatre nouveaux siéges furent créés pour les possessions d'outre-mer, savoir : Angra, le cap Vert, Goa et Saint-Thomas, qui formèrent le ressort métropolitain de Funchal. Paul III rétablit en 1536 le vicariat de Thomar, dont toutefois la juridiction se restreignit aux églises de l'ordre du Christ en Portugal et dans le nord de l'Afrique. Après la mort du métropolitain de Funchal, en 1547, Jean III fit décréter une nouvelle organisation des évêchés d'outre-mer; Funchal redevint évêché et fut subordonné avec tous ses anciens suffragants à l'archevêché de Lisbonne. Sous le règne de Sébastien, en 1557, l'évêché de Goa (1) fut érigé en métropole de l'Inde portugaise, et obtint pour suffragants les diocèses nouvellement créés de Malacca et de Cochin (2). Cette organisation fut à son tour insuffisante, le ressort métropolitain de Goa embrassant, outre l'Inde portugaise, la Chine et le Japon (3). Grégoire XIII créa donc en 1575 pour la Chine l'évêché de Macao, et Sixte-Quint, en 1588, l'évêché de Funay, pour le Japon. Paul V transféra en 1609 à Cranganor le siége de

(1) *Voy.* Ordre du Christ.

(1) *Voy.* Goa.
(2) *Voy.* François-Xavier (S.), et Indes.
(3) *Voy.* Chine, Japon.

l'archevêché d'Angamale, un des diocèses des Chrétiens de Saint-Thomas, sur lesquels Clément VIII avait, en 1599, accordé le droit de patronage au Portugal, et fonda, pour les royaumes du Bengale, de Coromandel, d'Oriza et de Pégu, en 1606, un nouvel évêché à Méliapour. On établit en 1612, pour les rivages orientaux de l'Afrique, une administration épiscopale à Mozambique, et pour la Chine, en 1690, deux nouveaux diocèses, à Nankin et à Pékin. Tous ces évêchés furent attribués, dès leur érection, au ressort métropolitain de Goa.

Il n'y eut pendant longtemps pour tout le Brésil (1) que l'évêché de Bahia (fondé en 1550), avec les administrations de Rio-Janeiro (1555), de Fernambouc (1611) et de Péraïba (1624).

L'organisation de la hiérarchie épiscopale fut entravée au Brésil, pendant la domination espagnole, par la guerre avec la Hollande, qui avait conquis une partie du royaume. Lorsqu'en 1640 le Portugal se sépara de l'Espagne et que la dynastie de Bragance monta sur le trône, elle fit la paix avec la Hollande; mais ce fut alors l'Espagne qui s'opposa à l'organisation des évêchés, qui chercha à empêcher la reconnaissance du Portugal par le Saint-Siége, et qui prétendit exercer le droit de patronage sur les évêchés portugais. En attendant, tous les siéges épiscopaux du Portugal et de ses colonies devinrent peu à peu vacants, et les évêques de France, ainsi que la Sorbonne, émus de ce malheur, adressèrent leurs instances au Saint-Siége pour faire cesser ces funestes vacances. Alexandre VII, vu l'immense dommage qui résultait de cet état pour les fidèles des Églises veuves de leur premier pasteur, voulut, abstraction faite des propositions du Portugal et sans reconnaître son droit de patronage, nommer *motu proprio* aux siéges vacants. Son successeur, Clément IX, reconnut de nouveau le droit de patronage du Portugal. Les siéges de la mère-patrie et des colonies furent enfin occupés. Une nouvelle organisation fut arrêtée pour le Brésil sous Innocent XI : l'évêché de Bahia fut érigé en métropole (1676), et reçut pour suffragants les administrations de Rio-Janeiro et de Fernambouc, changées en siéges épiscopaux. En même temps Maranhao fut destiné à devenir un siége épiscopal (1677). Dans le siècle suivant on créa les évêchés de Para (1719), de Saint-Paul (1745), de Mériana (1745), et les administrations épiscopales de Goyaz et de Cuyeba (1745). Ces deux administrations et les deux évêchés nommés tout à l'heure furent attribués à la métropole de Bahia; Maranhao et Péra, en revanche, devinrent suffragants de Lisbonne, parce qu'ils avaient beaucoup plus de relations avec cette ville qu'avec Bahia. Par la même raison, les évêchés de Saint-Thomas et d'Angola, dans l'Afrique occidentale, entrèrent sous la juridiction métropolitaine de Bahia.

L'Espagne avait fondé dans les nouvelles colonies, d'abord en 1511-12, dans les îles des Indes-Occidentales, à Saint-Domingue (originairement Española, aujourd'hui Haïti), les évêchés de Puerto-Rico et de Cuba. A mesure que le Portugal augmentait ses découvertes il convertissait les nouvelles colonies et s'étendait sur l'Amérique centrale et l'Amérique du Sud. On ne peut pas toujours déterminer avec exactitude la date de l'érection des divers évêchés, parce que les données de l'ouvrage historique de Davila et celui d'Alcédo diffèrent entre elles et diffèrent de celles de l'ouvrage tout récent de Pétri.

C'est à la première moitié du seizième siècle qu'appartiennent les métropoles de Saint-Domingue (1543), du Mexique (1534) et de Lima (1546), avec

(1) *Voy.* Brésil.

les évêchés de Puebla de los Angeles, Mechoacan, Oajaca, Guadalajara, Guatémala, Comayagua, Nigaragua, Chiapa, Quito, Cuzco, Caracas, Paraguay, Popayan, Carthagène et Sainte-Marthe.

Les diocèses suivants appartiennent à la deuxième moitié du seizième siècle :

Santa-Fé, archevêché.
Manille, id.

Évêchés.

Yucatan.	Charcas.
Aréquipa.	Tucuman.
Trupillo.	Nouvelle-Ségovie.
S. Iago du Chili.	Nuéva-Cacérès.
Concepcion du Chili.	Cébu.
Mérida de Maracalbo.	

Au dix-septième et au dix-huitième siècle on créa :

Charcas ou la Plata, archevêché, 1609.
Guatémala, id., 1743.

Évêchés.

La Havane.	Guayana.
Durango.	Nuestra - Señora de la Paz.
Nuévo Reino de Léon.	Santa - Crux de la Sierra.
Sonora.	Buénos-Aires.
Guamanga.	
Cuença.	

Cette organisation de l'Église espagnole et portugaise a été fort modifiée dans notre siècle. Le Portugal comptait encore, sous le règne de Jean VI, dans la mère-patrie (en y comprenant les Açores et Madère), 1 patriarcat, 2 archevêchés et 16 évêchés suffragants, savoir :

LISBONNE, patriarcat, avec les évêchés suffragants :

Lamégo.	Castellobranco.
Guarda.	Funchal.
Leiria.	Angra.
Portalègre.	

BRAGA, archevêché, avec les suffragants :

Porto.	Aveiro.
Coïmbre.	Pinhel.
Viseu.	Bragance.

ÉVORA, archevêché, avec les suffragants :

Faro, antérieurement Silves.	Elvas.
	Béja.

Dans les colonies le Portugal possédait 2 archevêchés et 13 suffragants. Le Brésil et l'Afrique occidentale avaient :

BAHIA, archevêché, avec les suffragants :

Saint-Thomas.	Rio-Janeiro.
Angola.	Saint-Paul.
Fernambouc.	Marianna.
Le Cap-Vert, Maranhao, Para,	appartenant à LISBONNE, patriarcat.

Pour l'Inde portugaise et la Chine :

GOA, archevêché, avec les suffragants.

Malacca et Timor.	Méliapour.
Macao.	Pékin.
Cranganor.	Nankin.

Lorsqu'en 1825 le Brésil se sépara de la mère-patrie, les évêchés du Brésil cessèrent d'être sous la juridiction du Portugal ; cependant les évêchés de Saint-Thomas et d'Angola ne cessèrent légalement d'être suffragants de Bahia que le 13 janvier 1844, par un décret de Grégoire XVI : ils avaient depuis longtemps rompu de fait avec la métropole ; celle de Goa appartient encore au patronage du Portugal ; mais son ancien ressort a été fort diminué par le bref du Pape Grégoire XVI, *Multa præclare*, du 24 avril 1838. Grégoire XVI abolit le droit de patronage de la couronne sur les évêchés de Cochin, Cranganor, Malacca et Méliapour, les évêchés de l'Inde portugaise ayant été vacants pendant quelque temps, comme ceux de la mère-patrie, à la suite de la rupture des rapports entre le Saint-Siége et le gouvernement portugais, de 1833 à 1842, et érigea dans les Indes neuf vicariats apostoliques (1). C'est pourquoi, depuis 1840, l'almanach du Saint-Siége omet Cochin et Cranganor, et Malacca est cité comme évêché, mais non plus comme suffragant de Goa. Plus récemment le Saint-Siége a de nouveau reconnu Méliapour comme appartenant à la métropole de Goa, du moins d'après

(1) *Voy.* INDES.

le dernier ouvrage de Pétri (1), qui cite Macao, Nankin et Saint-Thomas de Méliapour comme les seuls suffragants de la métropole de Goa, dont le ressort était autrefois si vaste. Le Portugal, il est vrai, n'a pas reconnu cet amoindrissement de son droit patronal, et, lors de la nouvelle nomination aux archevêchés, en 1843, il a éludé la question des vicariats apostoliques, parce que l'archevêque José-Maria da Silva Torrès, nouvellement nommé, obtint, avec la confirmation du Saint-Siége, tous les titres de son prédécesseur, Manuel de Saint-Galdino († 1831), qu'il remplaça, sans aucune restriction de la part de Rome. Le nouvel archevêque prit les rênes de son administration au commencement de 1844, et voulut s'attribuer toutes les prérogatives anciennes et maintenir les droits de la métropole dans toute leur étendue, quoique Grégoire XVI et son successeur Pie IX cherchassent à lui faire reconnaître la juridiction des vicariats apostoliques. Pie IX insista auprès du gouvernement portugais pour qu'on rappelât l'archevêque, le transféra, le 22 décembre 1848, à l'archevêché de Palmyre *in partibus infidelium*, et déclara, dans l'allocution qu'il prononça au consistoire secret du 17 février 1851, en nommant l'archevêque de Palmyre coadjuteur de l'archevêque de Braga, avec future succession, que, pour couper court d'avance à toutes les discussions relatives à l'institution d'un nouvel archevêque de Goa, l'acte apostolique qui transmettrait la dignité archiépiscopale au prélat élu énoncerait expressément et en détail les limites qu'il ne pourrait dépasser dans l'exercice de ses fonctions. Depuis lors le siége de Goa est devenu vacant ; la discussion sur l'étendue de son ressort continue avec leurs fâcheuses conséquences, qui ont amené un schisme dans les Indes.—Les évêchés de l'Afrique occidentale appartiennent actuellement tous à la métropole de Lisbonne, qui embrasse en somme les dix évêchés suffragants suivants :

Angola.	Lamégo.
Angra.	Leiria.
Castellobranco.	Portalègre.
Funchal.	Cap-Vert.
Guarda.	Saint-Thomas.

Il n'y a pas eu de changements dans les circonscriptions des archevêchés de Braga et d'Évora : au premier appartiennent encore les six suffragants nommés plus haut, au second les trois diocèses que nous avons également indiqués. En tout le Portugal compte actuellement, en comprenant Goa dans son ressort limité, 1 patriarcat, 3 archevêchés et 22 évêchés.

L'Espagne, au moment où Ferdinand VII monta sur le trône, avait, dans la mère-patrie et dans ses colonies, 17 archevêchés et 89 évêchés. Cependant déjà quelques colonies étaient en insurrection.

Les 8 archevêchés et les 51 évêchés de la mère-patrie, y compris les îles Baléares et les Canaries (1), sont les suivants :

Archevêché de TOLÈDE avec ses suffragants

Cordoue.	Ségovie.
Cuença.	Carthagène.
Siguenza.	Osma.
Jaën.	Valladolid.

Archevêché de SÉVILLE avec ses suffragants :

Malaga.	Canaries.
Cadix.	

Archevêché de SAINT-JACQUES avec ses suffragants :

Salamanque.	Zamora.
Tuy.	Orensé.
Avila.	Badajoz.
Covia.	Montonnédo.
Placencia.	Lugo.
Astorga.	Ciudad-Rodrigo.

(Léon et Oviédo sont exempts.)

(1) *Voy.* la fin de l'article.

(1) *Voy.* BALÉARES, CANARIES.

Archevêché de GRENADE et ses suffragants :

Cadix.	Alméria.

Archevêché de BURGOS et ses suffragants :

Pampelune.	Santander.
Calahorra.	Tudéla.
Valence.	

Archevêché de TARRAGONE et ses suffragants :

Barcelone.	Vich.
Gérone.	Urgel.
Lérida.	Solsona.
Tortose.	Iviça.

Archevêché de SARAGOSSE et ses suffragants :

Huesca.	Taragona.
Barbastro.	Albarazin.
Jaca.	Téruel.

Archevêché de VALENCE et ses suffragants :

Ségorbe Orihuéla.	Majorque et Minorque.

L'évêché de Ceuta, dans l'Afrique septentrionale, devint, lorsque l'Espagne perdit le Portugal, suffragant de Séville.

Aux colonies l'Espagne possédait :

Dans les *Indes orientales* (îles Philippines) :

Archevêché de MANILLE et ses suffragants :

Nuéva-Ségovia.	Cébu.
Nuéva-Cacérès.	

Dans les *Indes occidentales :*

Archevêché de SAINT-DOMINGUE et son suffragant :

Puerto-Rico.

Archevêché de CUBA et son suffragant :

La Havane.

Dans l'*Amérique centrale :*

Archevêché de MEXICO (1) et ses suffragants :

Puébla de los Angélès.	Yucatan.
Mechoacan.	Durango.
Oajaca.	Nuévo Reino de Léon.
Guadalajara.	Sonora.

Archevêché de GUATÉMALA et ses suffragants :

Commayagua.	Chiapa.
Nicaragua.	

(1) *Voy.* MEXICO

Dans l'*Amérique du Sud* (1) :

Archevêché de LIMA et ses suffragants :

Aréquipa.	Panama.
Truxillo.	San-Jago du Chili.
Quito.	Concepcion du Chili.
Cuzco.	Cuença.
Guammanga.	Mainas.

Archevêché de CHARCAS et ses suffragants :

Nuestra-Señora de la Paz.	Paraguay.
Tucuman.	Buénos-Aires.
Santa-Cruz de la Sierra.	Salta.

Archevêché de SANTA-FÉ et ses suffragants :

Popayan.	Santa-Marta.
Carthagène.	Antioquia.

Archevêché de CARACAS et ses suffragants :

Mérida de Maracaibo.	Guayana.

Aujourd'hui, de tous ces diocèses et de ses anciennes colonies, l'Espagne n'a plus que les métropoles de Manille et de Cuba; tous les autres se sont séparés d'elle sous le règne de Ferdinand VII.

En 1818 fut érigé dans les îles Canaries (2) le nouvel évêché de San-Christoval de Laguna, dont le siége est Ténérife. L'Espagne possède donc actuellement dans la mère-patrie, où il n'y a pas eu d'autre changement, 8 archevêchés et 52 évêchés, et dans toute la monarchie 10 archevêchés et 54 évêchés. A ces évêques titulaires il faut ajouter 3 évêques *in partibus*, savoir : les deux prieurs de l'ordre de Saint-Jacques, à Léon et à Uclès, et l'abbé d'Alcala la Réal, qui ont tous trois la juridiction épiscopale dans leurs districts.

L'Église des deux royaumes d'Espagne et de Portugal a été extrêmement appauvrie à la suite de l'abolition de la dîme et de la vente de la plus grande partie des biens ecclésiastiques. A la place de la dîme le Portugal paye les curés moyennant une contribution communale (*der-*

(1) *Voy.* AMÉRIQUE DU SUD.
(2) *Voy.* CANARIES.

rama), l'Espagne moyennant un impôt ecclésiastique qui est levé par le gouvernement. Les évêques dans les deux pays sont payés par l'État, et médiocrement payés.

Avant l'abolition des couvents le clergé régulier était fort nombreux dans les deux pays. Le Portugal comptait, en 1820, 10,722 moines et religieuses répartis entre 498 couvents et hospices. L'Espagne, en 1826, en comptait encore 92,627, avec plus de 3,000 couvents et instituts religieux. Le clergé séculier se montait en Espagne à 57,892 membres, en Portugal à 18,000. Ces nombres ont singulièrement diminué dans les deux pays; on ne peut guère donner de chiffres exacts dans l'état actuel: la statistique fait défaut.

Les *rapports de l'Église avec l'État* s'étaient constitués, dès la période des rois goths, de telle sorte que les rois, en qualité de protecteurs de l'Église, jouirent de droits considérables, comme de nommer les évêques, de convoquer les synodes nationaux, de prendre des mesures générales en faveur des fidèles et de décider les difficultés en dernière instance. Les canonistes des deux royaumes nomment ces droits *regalias*. La pratique des tribunaux royaux en a déduit peu à peu la théorie que, dans le dernier siècle, Péreira de Figueirédo a cherché à établir scientifiquement, que Cenni a essayé de réfuter, et que, dans des temps plus récents, Masden a défendue dans le II[e] volume de son *Histoire d'Espagne*.

Les démêlés qui s'élevèrent autrefois entre l'Église et l'État, en Portugal, furent successivement réglés par une série de concordats conclus entre le clergé du pays et les rois Sanche II, Alphonse II, Denys, Pierre I[er], Jean I[er], Alphonse V et Sébastien, et qui obtinrent en partie la sanction du Saint-Siége.

En 1778 un concordat fut signé avec Rome sur la nomination aux bénéfices. La convention qui en 1842 fut conclue entre le Portugal et le nonce du Pape, à la suite du rétablissement des rapports entre les deux gouvernements, eut pour objet immédiat la nomination aux siéges épiscopaux en partie vacants, en partie occupés par des évêques institués par le gouvernement de don Miguel. Le reste de sa teneur ne fut pas publié.

En Espagne on trouve aussi, dès les temps les plus anciens, des concordats conclus avec le Saint-Siége. Pierre II, roi d'Aragon, en signa un avec Innocent III, par lequel il renonça au droit patronal de la couronne et se reconnut vassal du Pape; ce concordat ne fut pas admis par le pays. La reine Eléonore d'Aragon convint en 1372, à la suite des plaintes du clergé contre les empiétements des juges royaux sur la juridiction ecclésiastique, d'un concordat avec le cardinal Bertrand, nonce apostolique, concordat qui servit plus tard de base pour trancher des difficultés du même genre, et fut, à la demande de Charles-Quint, en 1551, appliqué à la Sardaigne et aux îles Baléares.

Charles-Quint négocia aussi avec les Papes Adrien VI et Clément VII un concordat qui fut arrêté en 1524, et qui accorda au roi la nomination des évêques et de quelques autres prélats. La discussion relative à la collation des bénéfices fut réglée par un concordat intervenu entre Benoît XIV et Ferdinand VI, en 1753, d'après lequel il n'était réservé au Pape que la collation de cinquante-deux bénéfices. Le nouveau concordat du 16 mars 1851, en place de ces cinquante et un bénéfices, reconnaît au Pape le droit de nommer, dans tous les chapitres métropolitains et dans plusieurs chapitres diocésains, à la dignité de chantre; dans les autres chapitres d'accorder un canonicat honoraire. Ce concordat, qui modifie d'une manière notable et favorable la situation

de l'Église d'Espagne, porte surtout sur une nouvelle circonscription ecclésiastique du pays, sur le rétablissement de la juridiction épiscopale, sur les règles canoniques relatives à la collation et à l'administration des fonctions et dignités ecclésiastiques et sur une nouvelle dotation du clergé. Aux huit archevêchés existants l'art. 8 de ce concordat en ajoute un nouveau, dont Valladolid est le siége. De nouveaux évêchés sont institués à Ciudad-Réal, Madrid et Vittoria. Plusieurs évêchés sont réunis : ainsi Albaracin avec Téruel, Barbastro avec Huesca, Ceuta avec Cadix, Ciudad-Rodrigo avec Salamanque, Iviça avec Majorque, Solsona avec Vich, Ténériffe avec Canaries et Tudéla avec Pampelune. Quelques siéges épiscopaux sont transférés dans d'autres villes après certains arrangements préalables ; ainsi le siége de l'évêque de Calahorra est transféré à Logrono, celui d'Orihuéla à Alicante, celui de Ségorbe à Castellan de la Plana.

D'après ces nouvelles circonscriptions, qui ne concernent que la mère-patrie, avec les îles Baléares et les Canaries, les siéges métropolitains avec leurs suffragants se divisent de la manière suivante :

I. Tolède.

Ciudad-Réal.	Madrid.
Coria.	Placencia.
Cuença.	Siguenza.

II. Séville.

Badajoz.	Cordoue.
Cadix.	Canaries.

III. Saint-Jacques.

Lugo.	Oviédo.
Mondonnédo.	Tuy.
Orensé.	

IV. Grenade.

Alméria.	Cadix.
Carthagène ou Murcie.	Jaën ou Malaga.

V. Burgos.

Calahorra ou Logrono.	Palencia.
Léon.	Santander.
Osma.	Vittoria.

VI. Tarragone.

Barcelone.	Tortose.
Girone.	Urgel.
Lérida.	Vich.

VII. Saragosse.

Huesca.	Tarazona.
Jaca.	Téruel.
Pampelune.	

VIII. Valence.

Majorque.	Ségorbe ou Castellan de la Plana.
Minorque.	
Orihuéla ou Alicante.	

IX. Valladolid.

Astorga.	Ségovie.
Avila.	Zamora.
Salamanque.	

Le nonce s'entendra avec le gouvernement pour arrêter la délimitation de ces diocèses. Les archevêques et évêques exerceront leur autorité sur tout leur diocèse ; la juridiction exercée par d'autres personnes sur certains enclaves cesse. De même l'exemption des évêchés de Léon et d'Oviédo cesse en faveur du métropolitain. Toute juridiction privilégiée, toute exemption, de quelque nature qu'elle soit, est abolie et rentre dans les attributions de l'évêché où elle s'exerçait. Cependant sont exceptées de ces décisions la juridiction du grand-aumônier de la reine, celle du grand-aumônier de l'armée, des quatre ordres de Saint-Jacques, de Calatrava, d'Alcantara, de Montésa, qui, unis en un seul ressort, forment le prieuré des ordres de chevalerie, placé sous l'autorité d'un prieur de l'ordre avec le titre d'évêque *in partibus;* en outre, la juridiction des prélats réguliers, celle du nonce apostolique pour l'église et l'hôpital des Italiens à Madrid, et les pouvoirs particuliers du commissaire général de la bulle de la Croix (*bulla da Cruzada*) (1).

Les chapitres diocésains se composent d'un doyen, de quatre dignitaires (l'archiprêtre, l'archidiacre, le grand-

(1) *Voy.* Croix (bulle de la).

chantre et l'écolâtre), de quatre chanoines titulaires (le magister, le lecteur, le théologal et le pénitencier), et de plusieurs chanoines honoraires, bénéficiers et chapelains. Les chapitres métropolitains ont, outre les dignitaires nommés, un trésorier. A Tolède il y a deux dignitaires en sus, un grand-aumônier du roi et un grand aumônier des Mozarabes (1); à Séville, un grand-aumônier de Saint-Ferdinand; à Grenade, un grand-aumônier des rois catholiques; à Oviédo, un prêtre de Cavadonga.

Les dignitaires et les chanoines, les bénéficiers et les chapelains doivent, d'après les ordres de Sa Sainteté, lors même qu'ils se distinguent pour le service de la cathédrale en prêtres, diacres et sous-diacres, être prêtres ou recevoir le sacerdoce dans l'espace d'un an, sous menace des peines canoniques.

Le nombre des chanoines dans les églises métropolitaines est le suivant :

Tolède, Séville et Saragosse	28
Tarragone, Valence et Saint-Jacques. .	26
Burgos, Grenade et Valladolid.	24

Les bénéficiers sont fixés à 28 à Tolède et Saragosse, de 26 à 20 dans les autres métropoles. Le chiffre le plus élevé des membres capitulaires des églises épiscopales est 20, le moins élevé 12, celui des bénéficiers de 16 à 10.

Ces chapitres constituent le sénat des évêques, qui, conformément aux prescriptions du droit canon, ont à demander soit leur conseil, soit leur assentiment. Tout privilége, immunité, exemption, usage ou abus en vigueur en Espagne aux dépens de l'autorité épiscopale, en faveur des chapitres, est abrogé. Le doyen est toujours nommé par le roi. Les canonicats titulaires sont accordés par les prélats et les chapitres, après un concours.

(1) *Voy.* Mozarabes.

Les autres dignités et canonicats sont alternativement accordés par le roi, les évêques et les chapitres. Si cependant une de ces places vient à vaquer par renoncement ou avancement, ou si elle doit être accordée pendant la vacance du siége, le droit en revient au roi. Nulle fonction exigeant une résidence personnelle ne peut être accordée à celui qui ne saurait remplir l'obligation de la résidence; nul ne peut posséder deux bénéfices inconciliables. Cependant six prébendes des différents chapitres du royaume peuvent, sous certaines conditions, être données à des membres du clergé de la chapelle royale. Toutes les cures vacantes doivent être données au concours, suivant les prescriptions du concile de Trente. En cas de vacance les évêques présentent trois candidats au roi, qui en choisit un. Tous les priviléges unis aux biens patrimoniaux et la prérogative exclusive accordée antérieurement dans certaines localités à l'acquéreur d'une cure ou d'un bénéfice, s'il y possède des biens patrimoniaux, sont abrogés. Dans tous les diocèses qui ne possèdent pas encore de séminaires il en sera érigé; le gouvernement s'entendra avec le Saint-Siége pour des séminaires généraux. Les congrégations de Saint-Vincent de Paul et de Saint-Philippe de Néri, comme tous autres ordres confirmés par le Saint-Siége, seront rétablis, quand ce sera utile pour pourvoir au nombre nécessaire de prêtres, tant pour la péninsule que pour les missions d'outre-mer et pour les œuvres de charité chrétienne. De même on rétablira quelques maisons religieuses des divers ordres pour le soin des malades, pour l'enseignement et les œuvres de miséricorde. Le gouvernement viendra, dans ce but, au secours des couvents d'hommes et de femmes. Les collégiales des principales villes de provinces où ne réside pas d'évêque sont conservées et auront

charge d'âmes dans un certain ressort ; elles seront composées d'un supérieur qui aura la charge d'âmes, de deux chanoines titulaires (le magister et le théologal), de huit chanoines honoraires et de six bénéficiers ou chapelains.

La dotation du clergé est réglée à nouveau de la manière suivante :

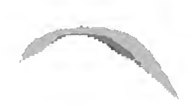
REVENU ANNUEL.

		Réaux (1).
Tolède		160,000
Séville et Valence		150,000
Grenade et Saint-Jacques		140,000
Quatre autres archevêchés		130,000
Barcelone et Madrid		110,000
Les autres évêques		100,000
ou		90,000
ou		80,000
Le patriarche des Indes, qui n'a pas de diocèse		150,000
Les prélats, qui sont cardinaux, en sus.		20,000
Deux coadjuteurs de Ceuta et de Ténériffe		40,000
Le prieur des ordres		40,000
Le doyen de Tolède		24,000
Le doyen des autres chapitres métropolitains		20,000
Les doyens des chapitres diocésains		18,000
Le supérieur d'une collégiale		15,000
Les dignitaires et chanoines titulaires des chapitres métropolitains		16,000
Les dignitaires et chanoines titulaires des chapitres diocésains		14,000
Les dignitaires et chanoines titulaires des collégiales		8,000
Les autres chanoines de	14,000 à	6,000
Les curés urbains de	10,000 à	3,000
Les cures rurales au minimum.		2,000
Les métropoles reçoivent pour le culte de	90,000 à	140,000
Les cathédrales diocésaines de	70,000 à	90,000
Les églises collégiales de	20,000 à	30,000
Les séminaires de	90,000 à	120,000

Tous les biens ecclésiastiques non vendus doivent être restitués à l'Église. Le clergé administre ses biens et ses revenus. Le droit de propriété de l'Église, tant pour ce qu'elle possède que pour ce qu'elle peut acquérir, est garanti.

Cf. Florez, *España sagrada*, continué par Risco et d'autres, Madrid, 1754-1850, 47 vol. in-4°. — Davila (Gil. Gonçalvez), *Teatro ecclesiastico de las Iglesias metropolitanas y catedrales de los reynos de las dos Castillas*, 2 vol. in-fol., Madrid, 1645 2e édit., 1647 ; 3e édit., 1650. — Cennius (Cajétanus de), *de Antiquitat Ecclesiæ Hispanæ*, Romæ, 1741, 2 vol in-4°. — Villanueva, *Viage literari à las Iglesias de España*, 10 vol in-8°, dont 1-5 ont paru à Madrid 1803-1806, les autres à Valence, 1821 — Thomas ab Incarnatione, *Historia Ecclesiæ Lusitanæ*, 4 vol. in-4°, Colimbriæ, 1757-63. — *Collectio Canonum Ecclesiæ Hispanæ*, dont la 1re partie parut à Madrid, 1808 ; la 2e, 1821, in-fol. — Masdeu, *Historia critica de España*, 20 vol. gr. in-8°, Madrid. 1783-1805. — Lembke, *Histoire d'Espagne*, 1er vol., Hambourg, 1831 ; 2e vol. du Dr H. Schæfer, Hambourg, 1844, in-8°. — Schæfer, *Histoire du Portugal*, 2 vol., Hambourg, 1836, in-8°. — Herculano (Alexandre), *Historia de Portugal* jusqu'à présent, 3 vol. in-8°, Lisbonne, 1846-49. — Davila, *Teatro ecclesiastico de la primitiva Iglesia de las Indias occidentales*, Madrid, 1649-55, 2 vol. in-fol. — Alcédo (Antonio de), *Diccionario geografico-historico de las Indias occidentales*, 5 vol. in-4°, Madrid, 1786. — *Resposta ao folheto que tem por titulo : Adress of the rightree Daniel O'Connor, D. D., vicar apostolic of Madras, to the clergy and people of the see of Meliapor, por hum ecclesiastico do arcebispado de Goa*, Goa, na typographia nacional, 1838, in-8°. — *O Almanak de Goa para o anno bissexto de* 1840, *com varias noticias historicas, ecclesiasticas, civis, politicas e outras noçoens uteis a todo o genero de pessoas, por Caetano Joam Peres, conego da sé primacial d'Oriente e administrador de convento de S. Domingos*, Bombaim, na typographia Portugueza do Progoeiro,

(1) Le réal vaut 27 centimes.



impresso por Pedro Paulo de Souza, in-8°. — Petri, *Gerarchia della santa Chiesa cattolica, apostolica, Romana*, Roma, 1851, in-8°.—Le vicomte Th. de Bussière, *Histoire du Schisme portugais dans les Indes*, Paris, 1854. Cet ouvrage a été composé à Rome, à la demande du Saint-Siége, et est muni de toutes les pièces justificatives propres à éclaircir cette question.—Il a paru dans *l'Univers* du 26 mai 1851, n° 143, une traduction du concordat du 16 mars 1851. KUNSTMANN.

ESPEN (ZEGER-BERNARD VAN), un des premiers canonistes du dix-huitième siècle, né à Louvain en 1646, y fit ses études de philosophie et de théologie, se consacra plus spécialement au droit canon, et devint, après avoir été ordonné prêtre en 1673, docteur et professeur de droit canon dans le *collegium Adrianum* de l'université de Louvain. Il vécut très-retiré et complétement plongé dans ses livres; toutefois sa science du droit était si grande et si connue que, de toutes parts, princes, évêques, savants venaient le voir ou le consultaient. Malheureusement Espen était un partisan de Port-Royal; il émit dans ses écrits sur divers points concernant les sources du droit, la *Congregatio indicis librorum prohibitorum*, les dispenses, les immunités, les exemptions, le placet royal, le recours au prince, *recursus ad principem*, le droit de nomination et de présentation des nobles de Hollande, etc., des opinions qui lui attirèrent de nombreuses querelles. Tous ses ouvrages furent mis à l'Index à Rome en 1704 et 1734. Sa consultation pour le soi-disant chapitre de la cathédrale d'Utrecht en faveur de l'élection et de la consécration d'un archevêque, la confirmation de l'élection et la consécration de Steenhoven, comme sa réponse sur le nombre d'évêques nécessaires pour une consécration épiscopale valide, lui attirèrent enfin, en 1728, une suspense de son ministère sacré, *suspensio a divinis*, et de toutes ses fonctions universitaires. L'archevêque de Malines lui avait soumis trois articles auxquels il devait répondre : 1° s'il adhérait sincèrement à la profession de foi de Pie IV et s'il était prêt à le déclarer; 2° s'il était prêt à prêter serment au formulaire d'Alexandre VII, conformément à la bulle *Vineam Domini;* 3° s'il admettait sincèrement et simplement la constitution *Unigenitus*, et rejetait toutes les propositions condamnées par cette bulle. Mais Espen ne rétracta pas son écrit sur le nombre des prélats nécessaires pour une consécration d'évêque valable, comme il y avait été condamné; il ne répondit pas aux articles soumis par l'archevêque de Malines. Il se retira à Maëstricht, de là à Amersfort, refuge des Jansénistes français et hollandais, et il y mourut en 1782, le 2 octobre, âgé de quatre-vingt-deux ans.

Espen appartient sans aucun doute aux plus remarquables canonistes de son siècle; son goût, son style, le ton grave et sérieux de ses ouvrages le font estimer et consulter (1); mais il ne mérite en aucune façon l'autorité classique qu'on lui a souvent attribuée, et l'on ne peut le lire avec trop de précautions, surtout en ce qui concerne la puissance, les droits et l'autorité du Saint-Siége. Du reste sauf la partie historique de ses écrits, qu'il doit principalement au Père Thomassin, qu'il ne nomme pas, c'est précisément son erreur qui a fait une partie de sa réputation et qui l'a fait prôner par les Jansénistes, dont il s'était fait le chaud et habile défenseur. Ses écrits ont paru dans diverses éditions; la meilleure est celle de J. Baren *Jus ecclesiasticum universum*, 5 t. in-fol., *cura J. Baren*, Lovanii, 1753-59. SCHRÖDL.

(1) Walter, *Manuel du Droit eccl.*, *Introd.*, p. 10.

Espence (Claude d'), théologien célèbre, naquit à Châlons-sur-Marne en 1511. Après avoir commencé ses études dans sa ville natale il les acheva à Paris, au collége de Navarre, dans lequel il était entré en 1536. En 1540 il fut élu recteur de l'Université, et ce ne fut qu'après avoir transmis cette dignité à son successeur qu'il prit le grade de docteur, à l'âge de trente et un ans. Le cardinal de Lorraine, qui l'avait connu au collége de Navarre, l'attira à sa cour. Les études sérieuses auxquelles d'Espence s'adonna plus spécialement ne l'empêchèrent pas de s'occuper du ministère des âmes. Il prêchait souvent et avec ardeur. Ses prédications lui attirèrent le mécontentement de beaucoup de fidèles et la désapprobation de la Sorbonne (1543), parce qu'il s'était en plusieurs circonstances prononcé contre l'authenticité de la Légende dorée (*Legenda aurea*) de Jacques de Voragine. D'Espence, d'un caractère franc, d'un esprit libre et hardi, était toutefois sincèrement attaché à l'Église. Il n'hésita pas à suivre le conseil de sa faculté, et à rétracter en chaire ses affirmations antérieures (1).

En 1541 il fut envoyé par le roi à Melun, pour y prendre part aux délibérations des théologiens chargés des travaux préparatoires qu'on devait envoyer au concile de Trente. D'Espence y acquit la considération générale par son savoir et son talent.

En 1547 il fut adjoint, en qualité de théologien, aux deux députés que la France envoyait au concile transféré de Trente à Bologne; mais le concile s'ajourna bientôt et d'Espence revint en France. En 1555 le cardinal de Lorraine l'emmena avec lui à Rome, où son mérite lui valut la faveur du Pape Paul IV, qui, si l'on peut en croire Richard Simon, séduit par la manière franche et hardie dont d'Espence s'expliqua sur les abus ecclésiastiques, songea même à le nommer cardinal. On ignore ce qui détourna le Pape de ce projet. C'est sans aucun fondement que Sleidan prétend que ce fut l'affaire de la Légende dorée ; d'Espence n'en dit pas un mot. En 1560 nous le retrouvons à l'assemblée d'Orléans, où l'on discutait de nouveau les propositions à soumettre au concile de Trente. L'année suivante il prit part à la conférence de Poissy, où il défendit, contre Th. de Bèze, l'autorité de la tradition, l'infaillibilité de l'Église et la nécessité de l'ordination épiscopale pour remplir les fonctions du saint ministère. Du reste il se prononça résolûment contre les mesures trop dures qu'on avait prises contre les huguenots. En 1561 d'Espence eut beaucoup de désagréments à subir à l'occasion d'un livre anonyme sur le culte des images, dont on l'accusait d'être l'auteur. D'Espence nia toute participation à cette publication, sans apaiser le mécontentement soulevé contre lui. La Sorbonne l'ayant engagé à faire connaître, dans un écrit spécial, ses opinions sur le culte des images, d'Espence déclara qu'il était prêt à répondre à ce défi, sans espérer, disait-il, satisfaire tous les docteurs; car il n'avait pas trouvé que S. Augustin, S. Ambroise, S. Jérôme, S. Grégoire se fussent servis des expressions *colere*, *venerari imagines*, sauf les cas où ils parlaient de l'image de la Croix ; que, du reste, il adhérait entièrement à l'article 16 de la Faculté contre les nouvelles hérésies, et ne doutait pas que ce ne fût une bonne pratique que de se prosterner devant les images, pour adorer Jésus-Christ et invoquer les saints. Il semble donc que ce fut par malentendu, ou faute de pénétrer suffisamment dans l'esprit et la pratique de l'Église, que d'Espence élevait quelques difficultés au sujet de ces expressions. A partir de ce moment

(1) Conf. d'Argentré, *Collectio judiciorum de novis erroribus*, t. II, p. 134.

jusqu'à sa mort, qui arriva le 5 octobre 1571, il ne s'occupa plus que d'exercices de dévotion et de la rédaction de ses livres. Parmi ceux-ci nous citerons :

1. *Traité contre l'erreur vieil et renouvelé des Prédestinés*, Lyon, 1548.

2. *Cinq sermons ou traités : l'Honneur des parents, des Traditions humaines, des Traditions ecclésiastiques, etc.*, Paris, 1562.

3. *Commentarius in Epistolam I ad Timotheum, cum digressionibus*, Paris, 1561, in-fol.; *in posteriorem epist. ad Timoth.*, 1564.

4. *Comm. in Epist. ad Titum, cum digressionibus*, Paris, 1568, in-8°. Ce dernier ouvrage fut mis à l'Index *donec corrigatur*, parce que l'auteur, qui, dans les digressions de ces deux commentaires, relevait certains abus incontestables, par exemple l'habitude des évêques de faire administrer leurs fonctions par des vicaires, se laissait aller à des sorties exagérées, surtout contre la cour de Rome. Le même sort atteignit son livre

5. *De Continentia lib. VI*, Parisiis, 1565, in-4°, *donec corrigatur.*

Il ne faut pas oublier que d'Espence vivait à une époque extrêmement agitée, dans une période de transition, où les meilleurs esprits avaient de la peine à se garantir de la contagion générale. Toujours est-il que d'Espence resta fidèle à la foi catholique, ce que ne peuvent nier ceux-là mêmes qui profitent des écarts de ce théologien en faveur de leurs opinions erronées, comme Schröckh dans son Histoire de l'Église depuis la réforme (1). Outre les ouvrages que nous venons de citer d'Espence écrivit encore contre les novateurs :

6. *De Eucharistia et ejus adoratione libri V*, Paris, 1573, in-8°, dans lequel il défend la doctrine catholique.

(1) 12, 7.

7. *De clandestinis Matrimoniis consilium*, Paris, 1561. Il soutient la proposition erronée que le défaut de consentement des parents invalide le mariage, et exhorte le Pape et les princes à déclarer cette invalidité.

8. *Libellus de privata et publica Missa*. Il y soutient que les messes privées, c'est-à-dire sans assistance des fidèles, n'avaient pas lieu dans l'ancienne Église, et il exprime le désir qu'on ne les tolère plus. Nouveau trait qui caractérise l'esprit de cet auteur. Les œuvres complètes de d'Espence parurent à Paris, en 1619, en un vol. in-fol. Cf. Thuanus, *Historiar. sui temp. lib. L*, p. 764 ; cf. XVI, 489 ; *Sammarthani Elogia Gallorum sæc. XVI doctrina illustrium*, lib. II, cap. 17, p. 94, edit. Heum ; Dupin, *Nouvelle Biblioth. des Auteurs ecclés.*, t. XVI, pag. 104-110 ; Richard Simon, *Hist. crit. des principaux Commentateurs du Nouveau Testament*, p. 591 sq. ; Nicéron, *Mémoires pour servir à l'histoire des Hommes illustres*, t. XIII, p. 183 sq.

KERKER.

ESPÉRANCE. *Voyez* VERTUS THÉOLOGALES.

ESPRIT. Nous parlons ici de l'esprit dans le sens théologique et philosophique. L'idée des « esprits » ressort nettement de l'ensemble de la doctrine chrétienne. Dès l'origine du Christianisme le mot esprit se répand dans le monde. Avec le Christianisme s'ouvre la grande lutte dans laquelle l'esprit apparaît au milieu de l'histoire comme une puissance nouvelle, pour changer et vaincre le monde. « Dieu est Esprit. » Ce mot fit au bout de quelques siècles disparaître les dieux de la Grèce et de Rome. Jésus promet à ses disciples l'Esprit qui procède du Père. Il le nomme l'Esprit consolateur, qui doit tout renouveler en eux et les introduire dans toute vérité. Partout il en parle comme d'un être étant par lui-même, d'un être person-

nel. L'Esprit descendit en effet sur les disciples. Des phénomènes visibles accompagnèrent sa venue.

Des inspirations divines, des forces extraordinaires, des effets merveilleux démontrent sa puissance. Mais l'Oint du Seigneur n'annonce pas seulement que l'Éternel est esprit, il ne proclame pas seulement l'Esprit de l'Éternel; ses paroles, ses actions supposent un monde d'esprits créés. Ces esprits apparaissent actifs, puissants, sachant, voyant; ce sont des êtres bons ou mauvais. D'après les paroles du Christ il y a dans l'homme un esprit vivant, animant une nature également vivante, qui désire la vie et qui se nomme la chair. « L'esprit est prompt, mais la chair est faible, » dit-il avec douceur, en excusant ses disciples endormis. Lorsqu'il sent mourir en lui ce qu'il désigne sous le nom de chair, il recommande son esprit à son Père céleste. Cette expression ne peut s'appliquer à l'Être divin et tout-puissant, puisqu'il y est question d'un être qui a besoin de secours. Ce ne peut donc être qu'une partie de sa nature humaine, celle sans doute qui ne s'éteint pas dans la mort. Les envoyés du Christ doivent, comme leur Maître, parler d'esprits, d'êtres spirituels, agissant hors de l'homme et dans l'homme. Lorsque S. Jean écrit : « Tout esprit qui reconnaît que Jésus-Christ est venu dans la chair est de Dieu, » il parle des esprits comme de natures qui savent et qui croient. S. Pierre se sert d'une expression très-remarquable; il dit du Christ « qu'il est mort selon la chair, mais qu'il vit suivant l'esprit. » C'est ainsi que s'était exprimé le Crucifié lui-même. La chair est donc désignée comme une partie de la nature humaine, qui est vivante, sans quoi elle ne pourrait mourir, mais qui, comme nature mortelle, doit être précisément tout autre chose que l'esprit immortel. S. Pierre continue en disant « que le Christ descendit comme esprit vers les esprits, dans le lieu où ils étaient gardés, et leur annonça la Rédemption. » Ainsi, d'après l'Apôtre, des hommes qui étaient morts avant la venue du Christ il restait quelque chose de vivant, qui pouvait comprendre la Bonne Nouvelle, et ce quelque chose d'immortel qui comprenait est nommé esprit.

S. Paul, dont le prince des Apôtres vante la science profonde, conclut sa première épître aux Thessaloniciens par ce vœu : « Que tout ce qui est en vous, l'esprit, l'âme et le corps, se conserve sans tache pour l'avénement de Notre-Seigneur Jésus-Christ. » Ces paroles renferment toutes les questions qui occupèrent si souvent les penseurs, savoir : L'homme a-t-il une triple nature? Est-il esprit, âme et matière? S'il n'a que deux natures, la vie psychique ne fait-elle qu'une nature, soit avec l'esprit, soit avec le corps, ou n'est-ce pas la même nature qui paraît à la fois comme corps, âme et esprit? D'après les expressions du Maître, on peut s'attendre d'avance à ce que le disciple ne parlera ni d'une seule nature, ni de trois natures dans l'homme, et qu'il identifiera la vie animale avec le corps. C'est en effet ce que confirment complétement d'autres passages de l'Apôtre. Il dit : « La chair combat l'esprit, et l'esprit combat la chair. » Il y aurait donc deux natures vivantes dans l'homme. S. Paul parle de la vie selon la chair et de la vie selon l'esprit; il entend par là une vie dans laquelle domine l'esprit, et une vie dans laquelle prédominent les désirs de la chair. Qu'est-ce que les désirs, si ce n'est la vie intime, la vie animique, psychique, animale? En d'autres endroits l'Apôtre oppose à l'homme spirituel l'homme animal, à l'homme pneumatique l'homme psychique, tout comme il avait opposé à la vie selon l'esprit la vie selon la chair. Ainsi il distingue formellement la vie

d'après le principe qui domine dans l'homme.

Dans les livres de l'Ancien Testament où il est question de Dieu même on voit nettement l'opposition de l'esprit et de la vie terrestre. L'histoire que Moïse donne de la création montre l'homme formé de la terre productive et vivante (nature) par un acte immédiat de l'Éternel : deux natures, deux substances sont unies et constituent l'être humain dans sa vie propre. Le mot hébreu qui exprime cette nature, créée immédiatement de Dieu et unie à la forme naturelle, signifie, ainsi que les mots grecs et latins qui le traduisent : *souffle*, *respiration*. Dans la langue originale nul nom, parmi ceux qui représentent les objets sensibles, ne pouvait mieux représenter un être qui est, qui est plein de vie, quoiqu'il ne tombe pas sous les sens, qu'un nom pris de l'air, qui, quoique invisible, démontre son action, son mouvement, sa puissance, et, comme souffle, respiration, est le signe et la manifestation de la vie intérieure. De même que la double nature de l'homme se montre à l'origine de sa création, elle se retrouve positivement à sa mort. « A la mort, dit l'Ecclésiaste (1), le corps retourne à la terre, dont il est; l'esprit (l'Ecclésiaste ne dit pas l'âme) revient vers Dieu, qui l'a donné. » Aucun livre ne parle avec autant de clarté et de précision que les documents sacrés de la révélation chrétienne, de l'esprit, comme d'une substance spéciale et vivante, unie à une forme naturelle également quoique diversement vivante, pour former l'unité de la personnalité humaine. Il est très-remarquable que la haute origine de cette idée de la nature humaine éclate manifestement en ce que, en dehors de la Genèse même, dans l'Écriture, les auteurs des divers livres qui la composent et les personnes dont ils font mention parlent de temps à autre, suivant le langage et les notions vulgaires, de l'homme comme d'une nature morte vivifiée par une nature vivante, c'est-à-dire du corps et de l'âme. Mais le Christ, le Seigneur et Maître lui-même, a exprimé d'une manière parfaitement claire cette différence profonde et extraordinaire que nulle part ailleurs la langue des hommes ne présente de cette façon, et qu'on ne trouve ni dans Platon, ni dans Aristote, ni dans aucun philosophe remarquable de l'antiquité, pour ne pas parler de la masse. Platon distingue le corps et l'âme comme des substances diverses; pour Aristote la matière seule est l'être étant et substantiel, base de tout le reste, et la vie intérieure ou l'âme est la forme de la matière. Il ne distingue, par conséquent, que le corps et l'âme; mais l'âme elle-même n'est pour lui rien qui soit de soi; elle n'est pas un être, une substance. Lorsque le Christianisme pénétra dans le monde gréco-romain, la théorie platonicienne se rattacha facilement à la doctrine nouvelle, et les docteurs chrétiens se servirent des idées de l'école de Platon pour défendre et expliquer leur foi. Pour eux comme pour Platon la dualité de l'être créé (dualisme) devint la base de la théorie de l'homme et du monde; mais ils nommèrent l'âme *esprit*, et appliquèrent à la doctrine psychologique ce qu'ils avaient lu dans les livres sacrés. Ce mélange de doctrines ne servit guère à résoudre les énigmes de la nature humaine. Il fallut toujours sacrifier la raison à la foi quand on ne voulut pas sacrifier la certitude de la foi à l'incertitude de la science. S'en tenait-on aux écrits apostoliques : on y trouvait l'esprit, l'âme et le corps. Fallait-

(1) 12, 7 : *Et revertatur pulvis in terram suam, unde erat, et* SPIRITUS *redeat ad Deum, qui dedit illum.*

il les concevoir comme trois substances? La matière était-elle morte en elle-même? Y avait-il deux natures spirituelles, l'une inférieure, l'âme, l'autre supérieure, l'esprit proprement dit? Cette solution contredisait les autres dogmes du Christianisme; on rejeta donc généralement cette opinion. En admettant seulement, avec Platon et tout le monde, le corps et l'âme, l'esprit n'était plus qu'une partie de l'âme; ou plutôt, puisqu'il fallait admettre l'indivisibilité de l'âme, l'esprit devait être considéré comme la somme des plus hautes facultés de l'âme. Telle fut l'opinion qui prédomina parmi les Chrétiens dont l'éducation avait été gréco-romaine. Mais comment cette idée de l'esprit s'accordait-elle avec les livres sacrés, dans lesquels l'esprit paraît comme un être autonome, d'origine immédiatement divine, tandis que ces mêmes livres ne reconnaissent à l'âme qu'une origine terrestre et disent que le sang est son siége?

Au moyen âge les Germains, à mesure qu'ils mûrirent et arrivèrent à la conscience d'eux-mêmes, se tournèrent vers Aristote. On ne cessa pas de distinguer avant tout l'âme et le corps; mais on conçut l'âme comme la *forme* du corps, c'est-à-dire comme le principe *informant* la matière. Nouvelle et plus profonde contradiction de la pensée humaine avec la doctrine révélée! On prenait la matière pour l'être, la substance, le permanent; l'âme pour la forme, pour le variable, le contingent; et cependant le Christianisme enseignait que le corps est mortel, passager; que l'âme, du moins telle est l'idée vulgaire de la foi, subsiste, est immortelle. Comment pouvait-elle être immortelle si elle n'était pas une substance, un être étant par soi, *aliquid quod substat et cui nihil substat?* La scolastique chrétienne se vit forcée d'admettre l'idée intermédiaire des formes substantielles, *formæ substantiales*. L'âme humaine n'était plus une simple forme, mais une forme substantielle. Il fallut, en général, pour aller plus loin et plus à fond que le philosophe grec, tenir les formes pour des natures vivantes et vivifiantes, tant qu'on considéra la matière comme une substance, substance, il est vrai, morte en elle-même, qui, par conséquent, a toujours besoin d'être animée et mue pour devenir vivante. On distingua, par conséquent, des âmes végétales, des âmes animales, des âmes raisonnables. L'âme raisonnable, dans l'homme, était en même temps l'âme animale en lui. L'âme, dans un sens plus restreint, comme vie physique, fut considérée comme une partie ou une faculté de l'esprit humain. Cette opinion du moyen âge était, au fond, la même que celle des anciens, seulement elle était comprise dans un sens opposé. Sa contradiction avec le Christianisme parut levée, mais dans le fait elle subsista, et la contradiction avec la vie réelle, surtout avec les progrès de la science de la nature, devint de plus en plus tranchée. Existait-il aussi des âmes magnétiques, électriques, chimiques? La vie des plantes n'est-elle pas une vie éminemment chimique et électrique? Et si l'âme raisonnable était en même temps la vie animale, pourquoi ne serait-elle pas simplement cette vie même à un plus haut degré, et dans ce cas pourquoi devait-elle être immortelle? Questions immenses, auxquelles ces théories n'avaient pas de réponse.

Survinrent les temps modernes, qu'inaugurèrent deux hérauts de la philosophie libre et indépendante, Descartes et Spinosa. Descartes, s'affranchissant hardiment d'Aristote et de la scolastique, conçut la vie non plus seulement comme forme, mais comme une substance ayant sa forme propre ou ses phénomènes. Spinosa déclara, c'était une idée inouïe jusqu'alors, que la ma-

tière, qui chez Platon et chez Aristote, dans l'antiquité et au moyen âge, avait passé pour substance, n'était qu'un pur accident, une forme, un phénomène, une apparence.

Ainsi ces deux hardis penseurs étaient arrivés plus loin que tous les philosophes antérieurs, et comme eux ils avaient manqué le but. Descartes considérait toute vie comme substance spirituelle. L'esprit, reconnu dans la substantialité de son être, était, en même temps, vie physique; la nature n'était plus qu'une matière tourbillonnante, et l'esprit dans l'homme venait en aide à ces tourbillons. Spinosa, de son côté, attribua à sa base, c'est-à-dire à la substance qui se révèle comme pensée et comme matière, toute manifestation, toute existence. La substance du monde matériel absorba toute pensée, toute volonté; le monde de la liberté fut anéanti. Pour Descartes partout où se manifestait la pensée il y avait un être spirituel; pour Spinosa l'esprit n'était que la pensée accidentelle de la substance une et universelle. Le dualisme de l'un et le monisme de l'autre dominèrent alternativement la pensée moderne, jusqu'au moment où les théories cosmiques et romantiques de Schelling et de Hégel se partagèrent de nouveau le monde philosophique. Schelling anima fantastiquement la nature d'esprits élémentaires, répandus dans les prés et les bois, dans les entrailles de la terre et les profondeurs de la mer, tandis que, suivant Hégel, il n'y a qu'un Être absolu, partant de la matière, qui en est la forme première, pour arriver à la conscience de lui-même dans la pensée qui se réfléchit.

Mais la cosmogonie dualiste de Schelling n'était qu'une vaine fantasmagorie qui devait rapidement et irrévocablement s'évanouir, et la théorie du monisme absolu de Hégel devait nécessairement échouer devant les problèmes de la liberté et de l'histoire. Cependant il parut un penseur qui prit au sérieux les grands principes de la philosophie moderne dans son antithèse primitive : « Je pense, donc je suis. » L'esprit se reconnaît par là comme substance libre, ayant conscience de lui-même, car il se reconnaît comme la cause nécessairement existante de son activité; mais, pour n'être pas contesté, il ne s'attribue que les phénomènes dont il sait être la cause; il ne conçoit par conséquent plus toute vie comme vie spirituelle. Il distingue les manifestations, les actions et les faits de la conscience et de la liberté, de toute autre vie; et, de même qu'il se reconnaît par derrière ces phénomènes comme un être autonome, il reconnaît par derrière toute autre vie, extérieure et intérieure, par derrière la pensée vivante qui a conscience d'elle-même, un autre être, qui, d'après l'idée de Spinosa et de Schelling, est une substance dont les accidents sont l'étendue et la pensée (non toute pensée, mais toutefois la pensée), une substance qui est identité de la pensée et de la matière. *Günther* reconnaît dans l'homme deux natures, mais deux natures vivantes. Partant de là, la recherche philosophique arrive à la connaissance profonde de l'essence de la nature et de l'essence des esprits, en reconnaissant par derrière les phénomènes ce qui est leur base, en voyant l'être derrière ses actions, la substance vivante, le ὄντως ὄν; l'être étant au delà de la nature est, d'après tous ses phénomènes, reconnu comme une substance qui, en elle-même, est radicalement divisée, et cette division se manifeste comme extension, comme effluve, sortie de soi, matière. La matière sortie d'elle-même revient graduellement vers elle-même; ce retour est souvenir, résultant de l'effort fait pour revenir de la division à l'unité, pour se retrouver soi dans son identité. En vertu de ce procédé essentiel la

nature n'existe et n'existera jamais et absolument qu'en fragments, en irradiations particulières, en formes isolées sorties d'elle. Comprenant ainsi la vie de la nature, allant du dedans au dehors, on voit que la nature doit pousser à une connaissance, à un désir d'elle-même, mais qu'elle ne peut jamais parvenir à la conscience libre d'elle-même, à une liberté dont elle ait conscience.

En revanche les esprits, uns en eux-mêmes, sont par là même libres et ont conscience d'eux-mêmes, en ce qu'ils savent qu'ils sont les causes substantielles et vivantes de leurs actions ; et, réciproquement, il faut qu'ils soient uns en eux-mêmes, purement intérieurs, sans extension, parce qu'ils se sentent comme de pures unités dans la conscience qu'ils ont d'eux-mêmes et de leur liberté.

Celui qui ne peut pas s'imaginer les esprits sans étendue et comme de pures unités n'a pas non plus d'idée spéculative de l'essence de la nature. Celui qui ne peut s'imaginer les esprits ne peut s'imaginer un être sans matière, un être qui devient matière ; dès lors il considère toujours la matière comme primordiale, comme la substance, ne sait pas la voir telle qu'elle est et ce qu'elle est, c'est-à-dire la manifestation changeante de la substance plastique et vivante. C'est là le grand progrès de la philosophie de notre époque. L'esprit humain, ayant pénétré au delà de la matière, a appris en même temps à se reconnaître plus clairement, plus nettement, dans sa pleine autonomie, dans sa véritable et propre substantialité.

L'idée des êtres spirituels n'a, à proprement parler, jamais fait défaut dans l'humanité, ni parmi la multitude, ni parmi les penseurs éminents ; mais on ne la comprit pas toujours nettement, on ne la maintint pas toujours logiquement. L'âme raisonnable, indépendante, substantielle, immortelle, la forme vivante de S. Thomas d'Aquin, est-elle autre chose que l'esprit, qui doit être en même temps la vie des plantes et des animaux, c'est-à-dire une vie mortelle et sans conscience d'elle-même ? Combien S. Augustin n'est-il pas près de la vérité lorsqu'il laisse indécis, dans son livre sur l'âme, s'il faut attribuer l'âme à l'esprit ou au corps ? L'âme, chez Platon, opposée au corps, ne peut être comprise que comme un être spirituel, et devait être pour lui ce qu'il appelle *daimon*. Aristote lui-même a prétendu que le *nous* (la raison) est indépendant des organes du corps. Si l'on prend ces pensées au sérieux la raison ne peut plus être la forme du corps, car la raison ne peut dépendre de ce dont elle est la forme ; où il y a une activité il faut qu'il y ait un être agissant, et où se trouve une activité indépendante il faut qu'il y ait un être indépendant. Tous les peuples ont des idées plus ou moins obscures d'êtres spirituels ; mais là seulement où a été reconnu le *un*, l'unité, l'esprit a été reconnu dans la plénitude de son droit, parce qu'en même temps on a reconnu la nature (la chair) dans son droit, sa vie, son indépendance ; là aussi, par-dessus tout et avant tout, brille dans tout son éclat la réponse catégorique à la grande question de l'immortalité personnelle, garantie par la Révélation, comprise à fond par la philosophie. L'esprit est immortel. La vie purement imaginative et concupiscible de l'être individuel s'éteint avec la vie organique, car l'une et l'autre sont la vie naturelle : c'est ce que révèlent les doctrines sacrées. L'être physique n'est réveillé, n'est ressuscité que plus tard.

Mais les esprits ne meurent pas. Comment de pures unités pourraient-elles cesser d'être dès qu'elles sont ? Si les esprits ne sont pas la vie naturelle dans sa fleur, à son apogée, ils ne s'éteignent pas avec les formes individuelles qu'ils

animent; ils doivent être des créations immédiates de l'Éternel. Comme créations immédiates de l'Éternel, comme réalisations d'idées éternelles ils sont éternels dans l'avenir. Les esprits seuls sont personnels, seuls ils disent : *moi*. La vie permanente de l'esprit est nécessairement personnelle; elle a éternellement conscience d'elle-même.

G.-C. MAYER.

ESPRIT (DONS DE L'). *Voyez* DON SPIRITUEL.

ESPRIT-SAINT. *Voyez* TRINITÉ.

ESPRITS (APPARITION D'). *Voyez* REVENANTS.

ESPRITS FORTS. *Voyez* DÉISME et LIBRES PENSEURS.

ESPRITS (MONDE DES). On comprend généralement par là l'ensemble des êtres incorporels pensant, sentant, voulant, doués de forces particulières et existant hors du monde des corps. Quant au monde des êtres créés qui sont de purs esprits, *voyez* les articles ANGE et DIABLE. Quant aux erreurs des hérétiques à ce sujet, *voyez* GNOSTICISME. Si, dans un sens plus restreint, on entend par esprits les âmes des défunts, qui sont plus rapprochées des hommes que les autres esprits, ce mot comprend tout ce qu'on se représente sur le séjour, l'état des défunts et leurs rapports avec les vivants. Les deux premiers points trouvent leur solution dans la dogmatique catholique, qui sait apprécier aussi ce qu'il y avait de vrai dans les théories antérieures au Christianisme. — Les protestants qui s'occupent du monde des esprits supposent un royaume intermédiaire qu'ils décrivent à l'appui de leurs théories.

D'après Jung Stilling, par exemple, ce monde intermédiaire se trouve entre le ciel et la terre; là sont les âmes qui ne sont pas encore parfaites et qui se sentent attirées vers leur ancien séjour. « Les peines propres au *hadès* sont le regret du monde sensible à jamais perdu. » On voit d'après cela que ce lieu intermédiaire est ici, comme chez Gerber, Eschenmaier et d'autres, tout différent du Purgatoire.

La dogmatique catholique connaît un autre rapport avec les défunts, qui ne repose pas sur des dispositions morales, et avertit que, s'il y a encore un contact réel entre les vivants et les morts, il doit s'appuyer sur une autre base que la nature humaine, c'est-à-dire sur une capacité extraordinaire et divine. La science catholique admet sans aucun doute la possibilité d'un commerce des vivants avec les âmes des défunts, sous certaines conditions, mais ne peut restreindre ce commerce, comme Jung Stilling et plusieurs après lui, à celui des âmes renfermées dans ce lieu intermédiaire. Les faits de ce commerce avec les défunts, quand ils sont incontestables, n'ont au fond d'autre valeur que celle des conjurations des morts des païens; ils ne donnent qu'une preuve *naturelle* de l'immortalité de l'âme. La croyance à un commerce de ce genre ne se rattache à aucune religion particulière. Les Grecs comme les Juifs, les païens comme les Chrétiens tiennent ces faits pour possibles; seulement telle ou telle religion présente plus ou moins de moyens pour se tenir en garde contre les illusions propres à cette sphère. Les protestants ont donc aussi peu fait pour la religion quand, en 1803, le gouvernement de Wurtemberg et le consistoire ecclésiastique de Bâle crurent devoir défendre « la science des esprits de Stilling, » que lorsque, environ cent ans auparavant, on destitua Balthasar Becker parce qu'on crut qu'il était contraire et nuisible à la religion de rejeter les apparitions des esprits et d'autres faits de ce genre. Le double moyen de nouer commerce avec les âmes des défunts est exposé dans les articles ESPRITS (*vision des*) et REVENANTS.

FRICK.

ESPRITS (VISION DES). La croyance au monde des esprits doit se justifier par des faits qui montrent ce monde spirituel en commerce avec le monde des esprits qui vivent sur la terre. Ce commerce, par cela qu'il est spirituel, semble ne pas pouvoir tomber sous les sens ; cependant, dit Görres, les deux mondes en relation se rencontrent visiblement, et les signes de l'action réciproque de l'un sur l'autre deviennent perceptibles. Les mystériosophes disent notamment que, lors même que la mort a séparé le corps et l'esprit, il reste aux défunts quelque chose de leur nature physique transfigurée, qui sera le germe du corps destiné à la ressurection (qu'on appelle ce reste, ce quelque chose qui subsiste, esprit nerveux, corps lumineux, ou comme on voudra) ; ce reste met les vivants en état de voir les défunts, et les défunts de se rendre perceptibles aux vivants (1). La vision des esprits dépend surtout du voyant. Ils disent, en outre, que la croyance en une pareille vision, soumise à certaines conditions, lors même que la science est très-incertaine à cet égard, ne peut être ébranlée et rejetée parce que l'erreur, la tromperie, les écarts d'une imagination exaltée sont possibles, parce qu'il y a eu réellement une foule d'illusions à ce sujet ; qu'elle est garantie par les témoignages de voyants dignes de foi, affirmant positivement les faits en question.

On peut, quant au *medium* par lequel le voyant arrive à percevoir, distinguer deux degrés, sans oublier qu'il y a, par cela que le bien et le mal subsistent l'un à côté de l'autre, des médiums bons et mauvais. Le premier degré pourrait être désigné comme celui de la vision par la surexcitation puissante et magique du sens intime. On entend par là la vision qui, dans les diverses formes de la seconde vue et de la vie magnétique, touche non-seulement au règne naturel inférieur, à la sphère des esprits terrestres, mais atteint les limites extrêmes de la sphère des esprits surnaturels, le domaine intermédiaire du royaume des morts, c'est-à-dire celui des esprits les plus rapprochés de l'homme, celui des défunts. L'homme qui est placé à la limite des deux mondes, subissant en apparence la mort des sens par la surexcitation extraordinaire du sens intime, perçoit au delà de la sphère de ses expériences habituelles. Sa vue s'ouvre et se porte sur ce qui lui échappe d'ordinaire ; la faculté de l'existence future, de la vie surnaturelle, comme Schubert appelle ce sens de l'autre monde, se développe en lui. On sait combien les mystériosophes, notamment Jung Stilling et d'autres, ont étendu cette théorie. La valeur réelle de ce qui est vu n'est naturellement pas grande et n'est pas estimée à un haut prix, même par les partisans de cette théorie ; toutefois le fait en lui-même ne peut, sous beaucoup de rapports, être nié.

Le second degré de la vision des esprits est la contemplation intuitive du mystique, en vertu d'un sévère ascétisme. Si l'œil intérieur des saints pénètre la profondeur du ciel des esprits, à plus forte raison peut-il pénétrer dans une sphère subordonnée. Telle fut, par exemple, la vision que S. Augustin (1) raconte de S. Cyrille, patriarche de Jérusalem. Il n'y a sous ce rapport qu'à consulter la biographie des saints, et on remarquera que beaucoup de ces visions devinrent l'occasion pour les saints d'intervenir en faveur des âmes retenues dans le lieu des purifications.

Une mystique fausse et réprouvée s'est fréquemment étayée de ce qu'il y a de vrai dans ce domaine de la vision des esprits. Cette fausse mystique est

(1) *Voy.* REVENANTS.

(1) *Opp.*, t. II, ép. 206.

caractérisée d'une part en ce qu'elle prétend obtenir directement et à volonté ce qui n'est donné que dans des circonstances particulièrement favorables, qu'elle prétend y arriver par un ascétisme contre nature et purement corporel; d'autre part en ce qu'elle admet et impose cette vision comme la source formelle de la science de la foi. Un des plus célèbres visionnaires de ce genre est le fameux Emmanuel Swédenborg († 1772). Il disait que Dieu lui avait ouvert le monde invisible, qu'il trouvait les défunts dans le royaume des esprits sous leur forme terrestre, qu'il leur parlait, et qu'il pouvait en apprendre des mystères. Kant, qui écrivit contre Swédenborg, le jugeait plus sévèrement que Görres (1), qui pense que le caractère irréprochable de Swédenborg ne permet absolument pas de songer à une fourberie de sa part, et que le magnétisme animal explique son état extatique. — On sait aussi que la Suède et la Norwége sont de préférence la patrie de ces visionnaires et de ces visions.

FRICK.

ESSÉNIENS (Ἐσσηνοί, Ἐσσαῖοι, Philon se sert toujours de ce dernier mot, Josèphe alternativement des deux), une des trois grandes sectes du judaïsme au temps de la venue du Sauveur. On ignore l'époque de la naissance de cette secte. Flavius Josèphe fait mention, sous le pontificat de Jonathas (2), de trois sectes, et en parle comme existant depuis fort longtemps (ἐκ τοῦ πάνυ ἀρχαίου) (3). Cette obscurité qui plane sur l'origine des Esséniens s'évanouit en partie si l'on considère l'essénisme dans ce qu'il a de spécial et d'essentiel. Il est évident qu'il est le produit de la philosophie religieuse des Juifs alexandrins. Tout ce qu'il y a de spécial dans sa doctrine et ses coutumes, tout ce qui le distingue du judaïsme vulgaire s'explique de cette manière. Les spéculations de la philosophie religieuse des Alexandrins se répandirent en Palestine vers le milieu du second siècle avant Jésus-Christ (1). D'après cela l'époque de la naissance de la secte essénienne se confond presque avec le temps auquel Josèphe rapporte son développement complet. On ne peut donc pas prendre dans toute sa rigueur, du moins dans son rapport avec les Esséniens, le ἐκ τοῦ πάνυ ἀρχαίου. Plusieurs savants, comme Bellermann (2) et Gfrörer (3), ont considéré les sectes des *Osséniens* et des *Osséens*, nommés par Épiphane, comme identiques avec les Esséniens; mais ce que S. Épiphane dit pour caractériser la secte des Osséniens (savoir qu'ils demeuraient à l'est du Jourdain, surtout dans les provinces de Nabathée et de Pérée; que la secte d'Elchaï, alliée à celle des Esséniens, permettait le serment; que le mariage n'était pas seulement toléré, mais commandé, la virginité méprisée, etc.) est tout à fait opposé à ce qui se voit sous ce rapport chez les Esséniens, et on ne peut contre-balancer cette opposition par l'unique ressemblance qu'on trouve dans les deux sectes, qui toutes deux considéraient l'eau comme sainte et rejetaient le sacrifice.

Une question plus importante est celle du rapport des Esséniens avec les *Thérapeutes*. Les opinions les plus anciennes comme les plus modernes sont tout à fait opposées à ce sujet. On les considère ou comme entièrement sem-

(1) *Voy.* Gœrres, *Swédenborg, ses visions et ses rapports avec l'Église*, et dans l'*Introduction aux Écrits de Henri Suso*, par Diepenbrock.

(2) 159-143 avant Jésus-Christ.

(3) *Antiq.*, XVIII, 1, 2.

(1) Conf. Dähne, *Exposit. hist. de la philos. relig. des Juifs d'Alexandrie*, 2e partie.

(2) *Détails hist. tirés de l'antiquité sur les Esséniens et les Thérapeutes*, 1621.

(3) *Philon et la théosophie alexandrine*, t. II, p. 384 sq.

blables ou comme absolument différentes. Philon a sans aucun doute dit ce qu'il y a de plus exact sur ce point, lorsqu'il borne leur différence à ceci : « Les Esséniens sont plus pratiques, les Thérapeutes sont plus théoriciens : Ἐσσαίων πέρι διαλεχθεὶς, οἳ τὸν πρακτικὸν ἐζήλωσαν καὶ διεπόνησαν βίον ἐν ἅπασιν, — αὐτίκα καὶ περὶ τὴν θεωρίαν ἀσπασαμένων, ἀκολουθίᾳ τῆς πραγματείας ἑπόμενος, τὰ προσήκοντα λέξω (1). »

D'après cela les deux ordres étaient, quant à leurs doctrines fondamentales, comme les deux branches d'un même tronc. Les Thérapeutes demeuraient dans des cellules et ne s'adonnaient qu'à la contemplation : c'était le but suprême de leurs efforts. Les Esséniens labouraient la terre, élevaient du bétail et menaient une vie éminemment pratique ; ils abandonnaient aux chasseurs de mots la partie spéculative et purement logique de la philosophie, comme inutile à l'acquisition de la vertu ; ils abandonnaient la partie métaphysique, comme supérieure à la nature humaine, à ceux qui veulent s'élever dans leurs pensées au-dessus de leur horizon naturel, réservant toutefois la question de l'existence de Dieu et de l'origine du monde comme termes légitimes des recherches de l'esprit humain. Mais ils cultivaient la partie morale de la philosophie avec une grande prédilection, et prenaient pour modèles les lois traditionnelles de leurs pères, que l'esprit de l'homme ne peut comprendre sans l'inspiration divine (2).

Le nom des deux sectes répond également à l'analogie de leurs doctrines. L'étymologie la plus certaine du mot Esséniens, Esséens, est l'araméïque אָסָא, *il guérit*, qu'on emploie aussi très-souvent dans un sens plus

(1) *De Vita contemplativa*, Mang., II, 471.

(2) Philo, *Quod omnis probus sit liber*. Mang., II, p. 459.

élevé, en parlant de la guérison des fautes spirituelles, et dont θεραπευτής est la traduction littérale (1).

Quant au caractère intime et à l'organisation de l'essénisme, Philon (2) et Josèphe (3) en parlent assez explicitement. Les opinions fondamentales des Esséniens étaient d'origine judaïque. Après Dieu ils accordent le plus grand respect au nom du législateur Moïse : quiconque le blasphème est puni de mort (4) ; ils ne tenaient pour révélés que les écrits de Moïse ; ils les expliquaient allégoriquement (διὰ συμβόλων) (5), et comptaient pour cela sur l'assistance divine, sans laquelle l'esprit de l'homme ne peut comprendre l'Écriture (6). La foi qu'ils y puisent est modifiée par la théosophie alexandrine : ils conçoivent Dieu comme un être lumineux, dont le soleil est l'image ; avant que le soleil se lève ils ne prononcent aucun mot profane (βεβήλων οὐδέν) ; ils lui adressent quelques prières, qu'ils ont héritées de leurs pères, comme pour lui demander qu'il veuille se lever sur le monde (7). Le gouvernement du monde est fatal, suivant eux (πάντων τὴν εἱμαρμένην κυρίαν) (8). L'âme est immortelle ; le corps, dans lequel l'âme est captive, périt. Au delà de l'Océan les bons trouveront une contrée où ne tombe ni pluie ni neige, où ne règne ni froid ni chaud, mais où un zéphir doux et rafraîchissant souffle sans interruption. Les méchants seront relégués dans un lieu écarté, μυχὸς, où dominent le froid et les ténèbres, où ils sont livrés à d'interminables châti-

(1) Bellermann cite d'autres étymologies, l. c., p. 7-14.

(2) Surtout dans l'écrit : *Quod omnis probus sit liber*, Mang., II, p. 456.

(3) *De Bello Judaico*, II, 8, § 2-13.

(4) Jos., l. c., § 9.

(5) Philo, l. c., p. 458.

(6) Voyez plus haut la citation.

(7) Jos., l. c., § 5.

(8) Jos., *Antiq.*, XIII, 5-9.

ments (1). Ils rejettent les sacrifices sanglants des Juifs, réputant supérieures les purifications en usage chez eux (2); ils sont très-scrupuleux dans leurs pratiques religieuses; ilsobservent le sabbat plus minutieusement encore que les Juifs; ils fréquentent les lieux consacrés à Dieu, qu'ils nomment synagogues, s'y asseyent en rang, d'après l'âge, etc., etc. (3). Philon et Josèphe, très-explicites pour le reste, nous ont donné peu de renseignements sur la dogmatique des Esséniens; ils considéraient, ainsi que les partisans de cette secte eux-mêmes, la partie pratique comme la plus importante. On peut, il est vrai, puiser à des sources plus abondantes, si, avec Gfrörer, on veut s'adresser aux livres qui ne proviennent pas des Esséniens, pour y apprendre les dogmes enseignés par cet ordre; mais, comme il vaut mieux demeurer sur un terrain ferme et sûr, nous nous en tiendrons aux données de Philon et de Josèphe. Le premier résume la morale essénienne (4) en ces termes : amour de Dieu, amour de la vertu et amour des hommes. Ils prouvent leur amour de Dieu, dit-il, par une vie sainte, en évitant le mensonge, les jurements; en considérant l'Être divin comme la source de tout bien et ne lui attribuant jamais aucun mal (5). Leur amour de la vertu se manifeste par l'indifférence à l'égard de la richesse et par la modération : ils sont, par rapport à tout leur extérieur, comme des enfants élevés avec sévérité; ils ne peuvent changer leurs vêtements et leurs souliers s'ils ne sont complétement usés ou déchirés (6). En vertu de cette extrême modération la plupart vivent au delà de cent ans (1). Leur vertu se révèle encore par leur abstinence et leur abnégation (ἐγκάρτεια); ils évitent les plaisirs des sens comme un mal; ils s'abstiennent même du mariage, et, outre les motifs moraux qu'ils allèguent, ils ont encore d'autres raisons théoriques qui les en éloignent, μηδεμίαν τηρεῖν πεπεισμένοι τὴν πρὸς ἕνα πίστιν (2). Ils adoptent des enfants étrangers, quand ceux-ci sont encore susceptibles d'instruction, et en font leurs disciples. Il y a cependant une seconde classe d'Esséniens, qui, tout à fait d'accord dans leur vie, leurs usages et leurs lois avec les premiers, s'en séparent quant au mariage. Ils se marient pour élever leur postérité, et trouvent dans cette éducation le but suprême et unique de la vie conjugale (3). Enfin l'amour des hommes se constate par la bienveillance, par les secours et la pitié qu'ils accordent même à ceux qui ne sont pas Esséniens (4), mais avant tout par la communauté de biens, qu'ils exaltent au-dessus de tout, κοινωνία (5). On ne trouve chez eux personne qui songe à acquérir une propriété quelconque; la loi veut que ceux qui entrent dans la secte transfèrent leur propriété à l'ordre (τῷ τάγματι) (6). Si l'un d'entre eux a une maison elle appartient à tous. En outre, comme ils vivent en commun, chaque maison est ouverte à ceux de leurs adhérents qui viennent de loin.

Les magasins et les provisions qu'ils renferment appartiennent à tous dans la même mesure; les vêtements sont communs, les repas se prennent en commun (συσσίτια). En somme, nulle part on ne peut trouver la communauté de vie, de demeure, de repas, aussi com-

(1) Jos., *Bell. Jud.*, l. c., § 11.
(2) *Antiq.*, XVIII, 1-5.
(3) Philo, l. c.
(4) L. c., p. 459.
(5) Philo, *ibid.*
(6) Jos., l. c., § 4.

(1) Jos., *Antiq.*, XVIII, § 10.
(2) Jos., l. c., § 2.
(3) Jos., *ibid.*, § 13.
(4) Jos., l. c., § 6.
(5) Philo, l. c.
(6) Jos., l. c., § 3.

plète que chez eux (1). Il ne peut donc y avoir chez les Esséniens ni pauvreté, ni surabondance de richesses, tous n'ayant, comme frères, qu'un bien commun, une propriété commune (2). Les malades, incapables de rien rapporter à la communauté, ne sont pas négligés; au contraire, tout est disposé pour qu'ils profitent paisiblement des provisions de la famille.

Les Esséniens associent à leurs occupations habituelles le soin des malades, et se servent pour cela de remèdes naturels et sympathiques. Ils possèdent de prétendus ouvrages du roi Salomon, qui renferment des formules de conjuration et de magie, parmi lesquelles il faut compter l'invocation du nom mystérieux des anges (3). Ils sont à la recherche des plantes médicinales et étudient les propriétés des minéraux (4). Les vieillards sont honorés, respectés, soignés autant que les parents par leurs enfants, car mille mains, mille pensées sont toujours occupées d'eux (5). En général ils se montrent partout amis de la vertu; ils sont justes dans leur colère, mesurés dans leur justice, exemplaires dans leur fidélité, amis de la paix; leur parole est plus certaine que toute espèce de serment, et ils haïssent le parjure plus que la plupart des hommes (6). Ils méprisent le danger; ils surmontent la douleur par la force de leurs principes; ils estiment une mort honorable meilleure que la vie, et ils le prouvèrent dans la guerre contre les Romains (7).

Les Esséniens demeurent dans des villages; ils évitent les villes à cause de l'immoralité qui règne habituellemen parmi leurs habitants, et parce qu'ils sa vent que le mal moral est contagieu comme la maladie physique, et se gagn dans l'atmosphère de ceux avec qui l'o vit habituellement. Les uns labourent l terre, les autres exercent de paisible métiers au service de leurs frères. Ils n recueillent ni or ni argent, n'achèten pas de domaines pour se procurer d grands revenus; ils ne s'inquiètent qu des nécessités indispensables de la vie On ne trouve chez eux aucun artiste qu fasse des dards, des flèches, des épées, des casques, des cuirasses, des boucliers; nul armurier, nul qui fasse des engins de guerre ou qui s'occupe de ce qui a rapport à la guerre; on ne trouve personne non plus qui s'applique à un métier pacifique qui pourrait être nuisible. Ils n'ont jamais songé au commerce, à la marine; ils ne veulent pas entendre parler de ce qui peut être une occasion d'avarice. Pas d'hôteliers chez eux, l'hospitalité étant pratiquée par tous. Ils n'ont pas d'esclaves : tout le monde est libre, et tous travaillent les uns pour les autres (1). Ils élisent des administrateurs (ἐπιμεληταί) pour diriger la chose publique. Dans chaque résidence de l'ordre il y a un garde (κηδεμών) institué pour les étrangers ; il a des vêtements en provision et tout ce qui peut être nécessaire à des voyageurs. De quelque part que vienne un de leurs frères tout lui appartient comme s'il était de la communauté où il arrive. Aussi, quand ils voyagent, ils n'emportent absolument rien que des armes contre les voleurs (2). Celui qui veut entrer dans l'ordre doit faire un noviciat de trois ans, durant lesquels il s'élève, du degré de ceux qui demandent l'initiation (ζηλῶν), au rang de ceux qui s'en approchent (προσιὼν ἔγγιον). Alors seulement il est reçu dans la communauté de

(1) Philo, l. c., p. 459.
(2) Jos., l. c., 3.
(3) Jos., *Bell. Jud.*, II, 8, 3. *Antiq.*, VIII 2, 5.
(4) *Ibid.*, l. c., § 6.
(5 Philo, l. c.
(6) Jos., l. c., § 6.
(7) *Ibid.*, § 10.

(1) Philo, l. c.
(2) Jos., § 4.

l'ordre (εἰς τὸν ὅμιλον). Il y a dans la communauté même quatre degrés qui initient chaque fois à des mystères plus grands. Avant de pouvoir toucher au repas commun il faut que le nouvel initié fasse de terribles serments : d'abord d'adorer Dieu avec dévotion; d'observer la justice envers les hommes, et de ne nuire à personne avec préméditation, pas même par obéissance; de se montrer fidèle envers tous, surtout envers les supérieurs, car nul ne commande sans la volonté de Dieu; de ne jamais s'élever par l'orgueil, s'il vient un jour à commander lui-même, et de ne pas se distinguer de ses subordonnés par d'autres vêtements ou un plus grand luxe; d'aimer toujours la vérité, de réfuter les menteurs et de conserver ses mains pures du vol, son âme de tout gain illicite; de ne rien cacher aux frères de la communauté; de ne rien découvrir aux étrangers; de transmettre invariablement la doctrine de l'ordre à ses nouveaux membres; de conserver les livres et les noms des anges (1). Celui qui se rend coupable d'une faute grave est exclu de l'ordre. Le sort de ceux qui sont rejetés est ordinairement déplorable : liés par leur serment, ils ne peuvent accepter de personne de nourriture et meurent de faim; c'est pourquoi on leur fait souvent grâce (2). Le nombre des partisans de la communauté essénienne s'élevait, d'après Philon et Josèphe, de leur temps, au delà de quatre mille (3). Pline les connaît encore comme une secte subsistant de son temps. Elle ne survécut pas aux malheurs qui frappèrent la Palestine durant le premier et le deuxième siècle de l'ère chrétienne. Si on trouve plus tard quelques sectateurs fidèles à leurs règles, rien ne constate que la communauté elle-même ait subsisté.

(1) Jos., l. c., § 7.
(2) *Ibid.*, § 8.
(3) Philo, l. c., II, p. 457. Jos., *Antiq.*, XVIII, 1, 5.

On sait que, dans les temps les plus récents, on a cherché à établir des rapports particuliers et intimes entre l'essénisme et le Christianisme. On a voulu trouver dans les doctrines, les institutions et les usages des Esséniens, tout ce qu'il fallait pour démontrer que le Christianisme était né par la voie d'une tradition purement humaine. Les déistes anglais et français et les naturalistes soutinrent cette opinion. Au commencement du siècle dernier, et sans rapport avec les ennemis du Christianisme que nous venons de nommer, un savant allemand nommé Wachter, de Leipzig, s'occupa avec passion de cette question, qui fut reprise à la fin du dix-huitième siècle par les théologiens et les philosophes. Les francs-maçons s'en emparèrent avec ardeur; ils trouvèrent l'origine de leur société dans l'essénisme, dont ils firent le Christianisme pur et originel. Le plus habile et le plus savant défenseur de cette hypothèse fut le moraliste Stäudlin, dans son *Histoire de la Morale de Jésus-Christ* (1). Parmi les modernes, Gfrörer prit à tâche d'établir le rapport intime entre le Christianisme et l'essénisme, en faisant de ce dernier système le précurseur de la doctrine évangélique. Il tient ce résultat pour tellement avéré qu'il déclare dénué de tout sens historique quiconque n'en est pas convaincu (2). A.-F.-V. de Wegnern aboutit à un résultat tout différent dans une habile dissertation sur cette question, insérée, en 1841, dans la *Gazette de Théol. hist. d'Illgen*, 2e cah., p. 1-76.

KÖNIG.

ESTELLA (DIÉGO D'), Franciscain espagnol du quatorzième siècle, confesseur du cardinal Granvelle, prédicateur

(1) T. I, p. 570.
(2) *Hist. univ. de l'Égl.*, I, 153.

distingué et auteur de plusieurs ouvrages. Il écrivit un commentaire sur S. Luc et sur le Ps. 126, que les théologiens espagnols critiquèrent beaucoup, et dont, selon la remarque de Wadding, l'Index, à Rome, défendit les éditions publiées avant 1571. En revanche ses ouvrages ascétiques sur le *Mépris des vanités du monde*, sur l'*Amour de Dieu*, obtinrent un très-favorable accueil, et S. François de Sales en parle lui-même avec éloge dans la préface de son *Traité de l'Amour de Dieu*. Ils furent réédités dans la *Coleccion de los mejores autores españoles*, t. XLIV, Paris, Baudry, 1847. — En outre il publia une *Introduction à la Prédication*, qui fut imprimée pour la première fois, en 1576, à Salamanque. Ni Wadding ni Ferréra ne disent, dans leur Histoire d'Espagne, comme le raconte Miræus, *de Script. sæcul. XVI*, que d'Estella devint évêque.

ESTHAOL (אֶשְׁתָּאוֹל ; LXX, Ἐσθαόλ, Ἀσθαώλ), nommé d'abord parmi les ville de Juda (1), puis attribué à la tribu de Dan (2), apparaît toujours comme une ville voisine de Saraa, à l'ouest des monts d'Éphraïm, vers la plaine des Philistins. C'est dans cette contrée que résidèrent d'abord les Danistes et qu'eut lieu le commencement des exploits de Samson (3). L'*Onomasticon* place Esthaol, comme Saraa, à dix milles au nord d'Éleuthéropolis. Robinson (4) ne put le découvrir ; peut-être est-ce Um Eschteijeh (5).

ESTHER (אֶסְתֵּר ,Ἐσθήρ), nom d'une femme de l'Ancien Testament et en même temps d'un livre du canon de la Bible. Les Juifs transcrivirent ce livre sur un rouleau particulier, en vue de la lecture qu'on en faisait dans la synagogue, le jour de Purim, et l'appelèrent *Megillath Esther* (מגלת אסתר), ou simplement Mégillah, et dans certains manuscrits *Megillath Achaschverosch* (מגלת אחשורש). Ce livre raconte ce qui suit : Le roi Aschaschverosch ayant donné, la troisième année de son règne, un festin aux grands de son royaume, invita la reine Vasthi, qui refusa d'y paraître. Le roi la répudia et la remplaça par une jeune fille d'une beauté remarquable, nommée Esther, *Hadassa* (הֲדַסָּה, myrte). Elle étai[t] Juive, de la tribu de Benjamin et fill[e] d'Abigaïl. Après la mort de son pèr[e] elle avait été adoptée par son tuteur e[t] son oncle Mardochée. Hadassa mont[a] sur le trône (1) sous le nom d'*Esther* (אסתר, Ἀστήρ, étoile, bonheur, comme l'explique le Thargumiste d[u] livre d'Esther, כתר על שם כוכב נוגהא) (2). Mardochée suivit sa nièc[e] à la cour. Ayant découvert le fil d'un[e] conjuration tramée contre la vie du roi il en fit avertir Aschaschverosch par l'en[-] tremise de sa nièce ; il n'en devint pa[s] moins l'occasion d'un ordre arraché a[u] roi par son favori Aman, qui, pour s[e] venger de ce Mardochée refusant de s[e] prosterner devant lui (3), obtint l'auto[-] risation de faire tuer, à un jour donné tous les Juifs du royaume. Déjà c[et] ordre avait été transmis par des messa[-] gers à tous les gouverneurs de provin[ce] lorsque la reine fut avertie de la dés[o-] lation de son oncle. Pressée par les in[s-] tances de Mardochée et par le dang[er] qui menaçait son peuple, Esther, cont[re] les habitudes de la cour, alla trouver [le] roi sans y avoir été autorisée, et le pr[ia] d'assister avec Aman à un banquet [où] elle espérait demander et obtenir

(1) *Josué*, 15, 33.
(2) *Ibid.*, 19, 41.
(3) *Juges*, 13, 25.
(4) III, 227.
(5) II, 598.

(1) 1-2, 18
(2) 2, 7.
(3) 2, 19 ; 3, 12.

salut de ses frères (1). Aman, fier de l'honneur que lui faisait la reine, donna, dans l'exaltation de sa joie, des ordres pour qu'on preparât la potence où il prétendait faire pendre Mardochée. Cependant Aschaschverosch, se faisant lire pendant une longue insomnie les annales du royaume, apprit que le service autrefois rendu au roi par Mardochée n'avait pas été récompensé. Résolu de réparer cette injustice, il fit dicter par Aman lui-même les honneurs qu'il réservait à celui dont ce ministre ne rêvait que la perte (2). La destinée d'Aman et de Mardochée se décida à la table du roi. Esther, interrogée sur la cause de ses inquiétudes, découvrit au roi le dessein d'Aman en se déclarant fille du peuple qu'il voulait immoler à sa vengeance. Aman, condamné sans retard, fut pendu à la potence préparée pour son ennemi, tandis que Mardochée était chargé d'adresser à tous les gouverneurs des lettres autorisant les Juifs à défendre leur vie, et à tuer ceux qui, en vertu des ordres précédents, viendraient les attaquer. Les Juifs, obligés en effet de repousser leurs ennemis, en firent un grand massacre à Suse et dans d'autres villes du royaume (3). Mardochée exhorta alors les Juifs à célébrer chaque année la mémoire de ce jour qu'Aman avait destiné à leur ruine, et il fut appelé le jour de *Purim*, c'est-à-dire des sorts, parce que le sort avait été jeté dans l'urne (4) (פּוּר, sort). Mardochée rendit encore de grands services à la Perse et à sa nation, dans la haute position que lui avait assignée Aschaschverosch (5). Le livre d'Esther nomme les Annales du royaume médo-perse comme la source des documents d'où est tirée toute cette histoire.

(1) 3, 13; 5, 4.
(2) 3, 13; 6, 13.
(3) 6, 14; 9, 19.
(4) 9, 26.
(5) 10, 1-3.

Il ne laisse d'ailleurs aucun doute sur l'occasion qui le fit naître et le but dans lequel il fut écrit. On voit au chapitre 9, verset 32, que les jours nommés purim (1) donnèrent lieu à la rédaction d'un livre qui devait rappeler ces faits mémorables, et qu'on lisait, en effet, publiquement au jour anniversaire de la fête. Il fut donc écrit dans un but purement liturgique, quoiqu'on ne puisse nier qu'il devait en même temps rappeler aux Juifs, revenus de la captivité, que, malgré toutes les oppressions et toutes les catastrophes dont Israël était la victime, Dieu finissait toujours par sauver son peuple. Le but et l'occasion dans lequel fut écrit le livre d'Esther indiquent aussi le temps où il fut rédigé. Hævernik (2) a déduit du verset 32, ch. 9, qu'il fut composé peu après l'événement qu'il raconte; mais le but même du livre indique mieux que ce verset l'époque de sa rédaction. Les lettres de Mardochée durent répandre très-rapidement la fête de Purim (3) et il devait en résulter nécessairement la rédaction d'un livre liturgique, expliquant les motifs de la fête. On peut ajouter que la description vive et animée de l'événement et les grands détails qu'on en donne trahissent un rédacteur contemporain, non moins que le style et la langue du livre, lesquels ramènent à la période de la domination persique, connue par d'autres livres, comme Esdras et Néhémie.

Quant au rédacteur lui-même on n'en peut rien dire de certain. Du verset 20, chap. 9, il ne résulte nullement que Mardochée en ait été lui-même l'auteur; au contraire les versets 23-27, ch. 9, distinguent nettement de cet auteur Mardochée, qui, d'après le verset 9, n'écrivit que les lettres adressées aux gouverneurs

(1) 9, 20-31.
(2) *Introd.*, II, 1, 363.
(3) II *Mach.*, 15, 36.

et aux Juifs. Ce fut certainement un Israélite vivant dans le royaume de Perse, peut-être à Suse, qui puisa les détails de son livre, destiné à un usage liturgique, dans la tradition vivante attachée à la fête de Purim et dans les lettres mêmes de Mardochée. Le texte hébreu, qui est celui qui nous est parvenu, porte toutes les traces et tous les caractères d'un original, et trahit la nationalité juive de son auteur; mais en même temps il donne, par un nombre assez considérable d'expressions perses, des indications sur le temps et le lieu où l'auteur a pu vivre. La vérité historique du récit d'Esther, souvent contestée dans les temps modernes, est appuyée principalement sur l'existence historique de la fête de Purim chez les Juifs, qu'on retrouve constamment, en remontant jusqu'au temps des Machabées (ἡμέρα Μαρδοχαϊκή) (1), et sur l'admission ancienne du livre dans le canon hébraïco-judaïque. Wette lui-même est obligé de reconnaître la force probante du premier fait (2); celle du second parle d'elle-même. On ne comprendrait pas d'ailleurs qu'on eût fait accroire un pareil événement à tout un peuple. On peut attacher quelque importance aux prétendues tombes d'Esther et de Mardochée qui se trouvent dans Hamadan, en ce qu'elles prouvent qu'il existait une tradition sur l'existence des personnes nommées au livre d'Esther; mais on ne saurait chercher des preuves dans Job (3), et y voir, avec Eichhorn (4), une imitation de Mardochée.

Il y a des preuves intrinsèques assez graves pour établir le caractère historique du livre Ainsi la description de tout ce qui concerne la vie et les mœurs persiques, qui est si exacte et si minutieuse que Heeren lui-même la considère comme un modèle, permet en tous cas de préjuger favorablement de la vérité des faits racontés. De plus les faits eux-mêmes portent les caractères d'une véritable histoire et nullement l'apparence d'un mythe fabuleux. Ces caractères éclatent aussi bien dans la forme du livre que dans le développement des faits rapportés.

Au point de vue de la forme Baumgarten (1) a justement fait ressortir la simplicité du récit, simplicité qui n'appartient qu'à la vérité, et a démontré que l'absence du nom hébraïque de Dieu provient de la nature toute particulière du fait raconté. Quant au développement même de l'histoire, il est très-important de savoir de quel royaume et de quel roi il s'agit. Le livre lui-même prouve que ce ne peut être que le royaume de Perse. La cour qui est à Suse, qui est composé de Perses et de princes mèdes, l'incontestable édit des Perses et des Mèdes et les annales médo-persiques constatent qu'il sagit du royaume de Perse. Quant au roi, on admet, depuis et avec Scaliger, que c'est Xercès qui fut l'Aschaschverosch d'Esther, et on fonde cette opinion sur une tradition ancienne (2) qui repose elle-même sur quelques bons motifs. Que l'on envisage en effet le nom du roi de Perse, son caractère et les données chronologiques de l'histoire d'Esther; tout se réunit pour constater que c'est la personne de Xercès. Quant au nom d'Aschaschverosch, אחשורש, nom commun de plusieurs rois, les inscriptions cunéiformes (3) les plus récemment déchiffrées par Grotefend et Lassen ont prouvé, du reste, qu'on ne peut comprendre sous ce nom que Xercès, la forme hébraïque avec l'aleph prosthétique représentant

(1) II *Mach.*, 15, 36. Conf. Jos. Flav., *Antiq.*, XI, 6, 13.
(2) *Introd.*, p. 250.
(3) 14, 10.
(4) *Introd.*, 404.

(1) *De indole Lib. Esth.*, p. 49.
(2) Eusèbe, *Chron. Arm.*, I, II.
(3) Gesénius, *Thes. L. H.* s. v.

la prononciation babylonienne de l'antique persan Ksharsa, — Xercès. Si donc le nom donne avec certitude un roi appelé Xercès, le caractère attribué dans Esther à la personne du roi, qui paraît tout à la fois léger, somptueux et cruel, ne laisse pas de doute sur l'identité du Xercès d'Esther et du Xercès des Grecs; ce que confirme pleinement la date indiquée dans le livre d'Esther, s'accordant elle-même avec les années du règne de Xercès et les observations historiques du livre qui ramènent à ce règne. Le fait a été parfaitement démontré par Baumgarten, Jahn, Scholz et d'autres.

L'autorité canonique du livre d'Esther est garantie par l'histoire, car, de tout temps, les Juifs et les Chrétiens ont admis ce livre parmi ceux qui ont servi de norme à leur foi. Les Juifs le plaçaient à côté du Pentateuque (1). Jamais l'Église chrétienne n'a douté de sa canonicité. On a toutefois objecté que ce récit de la délivrance des Juifs tirés d'un immense péril ne parle pas de la Providence et ne nomme pas même Dieu. Beaucoup d'interprètes ont prétendu que ce n'est pas sans motif que le nom de Dieu y est omis; mais ils n'ont pas été très-heureux dans leurs explications. Les uns, avec Hottinger, ne voient dans le livre d'Esther, tel que nous l'avons, qu'une copie des annales du royaume médo-persique; d'autres, plus modernes (2), justifient ce silence par les rapports du peuple avec les Asmonéens. Il est évident qu'il faut chercher le vrai motif dans le mode même du récit complétement adapté au lieu et au temps auxquels on l'attribue, et qui s'écarte des vues théocratiques propres à l'histoire, dont la Terre-Sainte est le théâtre. C'est méconnaître l'esprit du livre que d'y lire l'expression de l'orgueil et de la vengeance du judaïsme, et que de croire en garantir par là le caractère religieux, moral et canonique. On s'abuse sur le caractère et les convictions des personnages d'Esther et de Mardochée, tels que le livre les représente, en ne voulant y reconnaître que le désespoir, la vengeance et la soif du sang, et l'on prouve suffisamment qu'on ignore la vraie nature des convictions de l'Israélite, ainsi que les voies de la Providence, qui impressionna puissamment le monde païen par un événement symbolique annonçant sa rédemption future.

(1) Pfeiffer, *Thes. herm.*, p. 597.

(2) *Gaz.* de Frankl, *des Intérêts religieux du Judaïsme*, 1844, cah. 3.

La place que le livre d'Esther a occupée dans le canon, chez les Juifs et les Chrétiens, n'a pas toujours été la même. Chez les Juifs il appartenait aux hagiographes; il comptait parmi les cinq Mégilloth et se trouvait placé après l'Ecclésiaste, quoique les Mégilloth n'aient pas toujours la même place dans certains manuscrits et certaines éditions de la Bible (1); chez les Chrétiens il est classé avec Tobie et Judith, et après eux, conformément au temps de son apparition et à son caractère littéraire.

Le texte hébraïque d'Esther, comme celui de quelques autres livres de l'Ancien Testament, n'est pas entièrement d'accord avec la version grecque des Septante. Celle-ci non-seulement diffère de l'hébreu quant à la lettre même, mais elle a plusieurs additions, qui sont comme mêlées au texte, ainsi que le démontrent les fragments des plus anciennes versions latines qu'on trouve dans Sabatier (2), fragments que S. Jérôme mit à la fin du livre d'Esther, c. 10, 4-16, 24, où les relègue encore la Vulgate. Quant aux divergences du texte grec on ne peut les contester; mais elles ne sont pas telles qu'on soit obligé d'admettre

(1) Carpzov, p. 352.

(2) *Bibliorum sacr. Lat. vers. antiqq.*, I, 791.

que la traduction ait été faite sur un autre original que celui que nous avons encore sous nos yeux ; car, malgré la divergence, l'accord des deux textes est si grand qu'on peut considérer les différences comme une pure licence du traducteur ; dans certains endroits il y a même évidemment un calque servile du texte hébreu (1).

Ce qui est plus important et plus surprenant ce sont les additions du texte grec. Voici leur teneur et leur place dans le texte grec et dans le texte latin de S. Jérôme : *le Songe de Mardochée*, frag. 1 (Vulg., 11, 12) ; *Édit d'Aman*, frag. 3, 13 (Vulg., 13, 1-3) ; *Prière de Mardochée et d'Esther*, fr. 4, 17 (Vulg., 13, 8-18 et 14) ; *Audience d'Esther*, frag. 5 (Vulg., 15) ; *Édit de Mardochée*, frag. 8, 13 (Vulg., 16) ; *Récit de la fête de Purim*, frag. 10, 3 (Vulg., 10). On se demande d'abord quelle est l'origine de ces fragments. Il faut pour cela décider préalablement si le grec, tel que nous le voyons dans les fragments de la version des Septante, est la langue originale. On l'a prétendu, en se fondant sur le peu de traces qu'on y trouve d'une traduction ; mais ce n'est pas là une preuve suffisante, pas plus que le très-petit nombre d'hébraïsmes qu'on y remarque. D'anciens auteurs, et Bellarmin (2), admettent un orginal hébraïque ou chaldaïque, et ce qui parlerait en faveur d'un original autre qu'un original grec, c'est que : 1° quelques-uns de ces fragments se trouvent dans plusieurs manuscrits fort considérés du texte hébraïque d'Esther ; 2° à la fin du dernier fragment il est dit expressément dans le texte grec que la présente lettre a été traduite par Lysimaque ; 3° on rencontre des expressions, comme αἰνεῖν, tantôt avec le datif (14, 9), tantôt avec l'accusatif (13, 17, cf. הַלֵּל ou הוֹדָה, Joël, 2, 6 ; Is., 62, 9 ; Ps. 113, 1) ; de même προσκυνεῖν, 3, 2, 5 ; 13, 12, 19 ; comme השתחוה (Deut., 11, 16 ; Jos., 23, 16), ῥῦσαι ἐν χειρί σου (14, 14), et très-fréquemment καί (1). Si cela est juste, cela renverse avant tout l'opinion de ceux qui pensent que le traducteur grec du livre hébreu d'Esther est l'auteur de ces fragments, comme l'ont cru Raban Maur, Hugues de San-Caro, Nicolas de Lyre, Sixte de Sienne ; le soupçon n'en peut pas même tomber sur un Juif égyptien (2), car il ne serait étayé par rien. Ces fragments ne peuvent pas davantage être le fait de l'auteur du livre hébraïque ; car la différence du texte et des fragments est trop frappante, le texte, pour ne parler que de ce fait, portant le caractère théocratique qui manque totalement dans les fragments. Ne pouvant donc attribuer l'origine de ces fragments ni à l'auteur du texte, ni à celui de la version, on l'a cherchée ailleurs. Bellarmin (3) et Rossi (4), quoique dans un sens diamétralement opposé, quant au temps, disent qu'un livre plus étendu que celui d'Esther, et qui renfermait les fragments en question, fut composé en langue hébraïque, à Babylone, et que c'est de là que le traducteur grec, tout en suivant le texte hébreu, a pris les fragments et les a introduits dans sa version. Nous ne déciderons pas si cette hypothèse, qui a des partisans (5) et des adversaires (6), est fondée, et jusqu'à quel point le temps vers lequel cette version parvint en Égypte résulte de la conclusion du livre. Il existait déjà dans la quatrième année de Ptolémée et de Cléopâtre, et il n'est pas invraisembla-

(1) Cf. Herbst, *Introd.*, II, 3, p. 271. Scholz, *Introd.*, II, 540.
(2) *De Verbo Dei*, I, 7, 10.

(1) Conf. Herbst, *Introd.*, II, 3, 268.
(2) Berthold, *Introd.*, VI, 2468.
(3) *De Verbo Dei*, I, 7, 10.
(4) *Specim. var. lect. s. textus et Chald. Esth. additt.*, etc.
(5) Herbst, *Introd.*, II, 3, 272.
(6) Berthold, *Introd.*

ble qu'il s'agit de Ptolémée II, Josèphe (1) parlant d'un Dosithée sous le règne de Ptolémée et de Cléopâtre. Certainement les autres fragments et tout le livre d'Esther étaient à cette époque traduits en grec comme cette lettre traduite par Lysimaque. L'autorité historique de ces fragments et leur valeur critique sont garanties par leur origine et leur contenu. Ce sont des documents, des actes importants, à l'appui des faits racontés dans le livre; ils ne trahissent en aucune façon une main oisive qui s'amuse à écrire, pas plus qu'ils ne sont un triste remplissage. Les objections élevées contre ces fragments (2) proviennent du préjugé qu'il ne s'agit ici que de légendes populaires. On se rejette sur quelques répétitions, ou bien l'on se crée des difficultés à plaisir. Ainsi le premier fragment, 11, 2; 12, 1, présente une contradiction avec 2, 16, 19, en ce que là Mardochée arrive à la cour de Xercès la deuxième année; ici il ne parvient que la septième année dans le harem du roi; mais cette seconde année ne se rapporte qu'au songe qui y est rapporté. Dans le cinquième fragment, dit-on, le décret attribue à Aman le dessein de transférer la domination des Perses aux Macédoniens, tandis qu'alors les Macédoniens étaient encore sans importance; mais l'on ne voit pas que le chap. 9, v. 24, dise qu'Aman fût un Macédonien. Quant aux noms divins de Κύριος, Θεός, qui paraissent souvent dans les fragments, on aurait d'autant moins dû en être choqué que le reste de la version grecque de ce texte hébreu se sert très-souvent aussi de ces noms (3).

L'autorité canonique de ces fragments est garantie par le jugement de l'Église catholique (1), qui s'appuie justement sur le témoignage de toute l'antiquité chrétienne, laquelle reconnaît comme canonique le livre d'Esther, avec tous ses fragments, tels qu'ils sont parvenus dans le texte des Septante à l'Église, ce qui aurait dû empêcher qu'on se laissât jamais égarer par l'opinion singulière de Sixte de Sienne (2). Tandis que le texte hébraïque s'est toujours conservé pur à travers tant de siècles, le texte des Septante, ce dont S. Jérôme se plaint déjà (3), paraît avoir souffert. A côté de ce texte des Septante existe un autre texte grec, qu'Usser a publié, et qu'on tient pour la version de Théodotion (4). Ce qui ferait croire qu'on négligea jusqu'à un certain point ce livre dans l'antiquité, c'est qu'on ne connaît pas de commentaires des Pères sur le livre d'Esther.

Scheiner.

(1) *Contra Apion.*, II, 5.

(2) Eichhorn, *Introd.*, p. 489. Berthold, *Introd.*, VI. De Wette, *Introd.*, 277.

(3) Herbst, *Introd.*, II, 3, 273 sq.

ESTHÉTIQUE (αἰσθητική, *sc.* ἐπιστήμη). La philosophie grecque avait déjà fait du *Beau* l'objet de ses recherches. Ce fut Platon surtout et son école qui donnèrent des solutions importantes et profondes sur l'origine et la nature du Beau et qui l'envisagèrent principalement de son côté idéal. Cependant l'école platonicienne ne nous offre pas encore de vrai système à cet égard. Aristote disait que l'art est l'imitation, μίμησις, proposition qui plus tard fut fréquemment altérée, exploitée, et que l'abbé Le Batteux appliqua en faisant de l'art l'imitation de la belle nature. Horace ne donna que quelques règles pratiques du Beau dans son *Art poétique*, surtout sur l'unité des œuvres de l'art. Les encyclopédistes français et les sensua-

(1) *Conc. Trid.*, sess. IV, *de Canonicis Scripturis.*

(2) *Biblia sancta.* Cf. Jahn, *Introd.*, II, 889.

(3) *Præf. in Esth.*

(4) *Fabricii Bibl. Græc.*, III, 312.

listes anglais se sont également occupés de recherches sur le Beau, mais ils n'y virent, dans leur direction toute matérialiste, qu'une impression sensible ; ils ne s'élevèrent pas jusqu'à la nature idéale du Beau ; ils se contentèrent de donner quelques règles de l'art ou de faire quelques recherches sur les effets du Beau au point de vue empirique.

Baumgarten, disciple de Wolff, traita l'esthétique comme une science spéciale et lui donna son nom. Il chercha le Beau dans la perfection d'un objet perceptible par les sens ; esclave du formalisme de son maître et ne s'élevant pas au-dessus d'une direction psychologique toute subjective, il ne parvint pas à concevoir et à définir l'idée vraie de la perfection dans son rapport avec le Beau et la confondit avec l'idée de la convenance. Toute l'école de Baumgarten resta plus ou moins égarée par cette confusion d'idées à laquelle Kant mit un terme par sa profonde analyse du Beau. Quoique Kant, d'après la direction générale de son esprit, ne fût pas spécialement propre à philosopher sur le Beau, on ne peut méconnaître qu'il fit faire un notable progrès à l'esthétique par ses recherches sur le Beau et surtout par sa dissertation sur le génie. Fichté se préoccupa beaucoup de la théorie en question ; l'art fut pour lui l'école de la vertu ; mais ses idées sur la nature, à laquelle il refusa toute réalité, ne laissèrent au Beau aucune place dans son système.

Schelling rendit à l'idée du Beau la valeur que lui avait enlevée le professeur d'Iéna, fit comprendre ce qui est beau, par son principe de l'identité de l'idéal et du réel, et rendit possible la théorie de l'esthétique. Jusqu'alors la direction purement subjective des philosophes les avait rendus flottants et incertains sur l'idée du Beau et ne leur avait pas permis d'apercevoir le motif pour lequel on dit d'une chose qu'elle est belle. Désormais on fut près de la solution. On appela beau l'objet dans lequel l'idéal et le réel s'unissent, et l'art fut la parfaite identification de l'idéal et du réel. Ainsi furent conciliées les directions jusqu'alors exclusives et opposées de l'idéalisme et de l'empirisme.

Lessing, Winkelmann, Herder, Göthe, Schiller, les deux Schlégel et d'autres contribuèrent, les uns d'une manière plus pratique, les autres d'une façon plus critique, à fonder un système plus profond et plus solide sur cette matière. L'esthétique, disent-ils, est la science du Beau ; son objet est de concevoir et d'exposer systématiquement le Beau dans son essence et sa nature intime, comme dans ses manifestations extérieures et multiples. L'esthétique se divise donc en trois parties.

La première traite de l'essence du Beau, vu en lui-même, abstraction faite de ses manifestations extérieures : c'est la partie métaphysique ou la métaphysique du Beau.

La deuxième traite du Beau dans sa manifestation visible, telle qu'il se révèle dans la nature et dans l'art : c'est la partie concrète du Beau.

Enfin le Beau se développe dans des branches diverses et se révèle dans les arts multiples, et de là la troisième partie, qui traite des arts en particulier, de l'architecture, de la sculpture, de la peinture, de la musique et de la poésie.

Quant à la première partie, le Beau est l'idée se manifestant dans une forme limitée ; il se divise en deux moments, l'idée pure et l'image, qui doivent se pénétrer intimement, comme l'âme et le corps, et que la science seule distingue l'une de l'autre. Quand l'un des moments essentiels du Beau manque, l'idée par exemple, nous n'avons plus qu'une image morte, une forme sans vie, un cadavre ; si, au contraire, c'est l'image qui fait défaut, nous n'avons plus

qu'une idée abstraite, une pure notion. L'idée et l'image, l'intelligible et le sensible doivent donc s'unir, s'identifier profondément dans l'art, et plus l'artiste réussit à réaliser l'idée dans son image et sa forme, et à les produire dans leur unité, plus son œuvre devient belle, plus elle est une reproduction véritable du Beau. Le sculpteur fera une statue d'autant plus vraie qu'il saura mieux animer son marbre de l'idée qu'elle doit exprimer; plus l'idée du peintre vivra dans son œuvre et se révélera à la surface de sa toile, et plus son œuvre sera belle. Si le poëte voulait ne nous donner qu'un des côtés du Beau, soit sa partie idéale, sans la revêtir d'images sensibles, soit sa partie sensible, sans l'animer par aucune idée, nous n'aurions plus que des notions abstraites sans forme ou des formes sans vie. Il faut donc que l'extérieur et l'intérieur, le sensible et l'intelligible, l'image et l'idée s'unissent pour que le Beau existe. Sans doute l'infini ne s'épuisera jamais dans une forme extérieure et ne se résoudra jamais dans une unité absolue, comme jamais le fini et l'infini ne seront et ne pourront devenir un, et toutefois l'art doit tendre à saisir et à représenter extérieurement, autant que possible, dans l'image, la nature infinie de l'idée.

La première partie traite, en outre, des idées du sublime, du tragique et du comique, et cherche à les faire comprendre comme des moments essentiels du Beau. Ainsi le sublime et le tragique naissent de la prédominance de l'idéal; le comique, de la prépondérance du réel dans le Beau. — Quant à l'impression subjective du Beau, elle doit être harmonique, puisque le Beau est un tout harmonieux, dans lequel les oppositions se résolvent et se confondent. Par sa partie sensible il flatte nos sens, par sa partie intelligible il parle à notre intelligence et l'éveille, et la double influence de l'idée qui illumine l'esprit, de l'image qui caresse les sens, émeut harmoniquement l'âme. L'esthétique, quant à ses rapports avec le vrai et le bon, ou quant à ses rapports avec la religion, la philosophie et la morale, est au fond une avec ces sciences, n'ayant comme elles qu'un objet, qui est l'infini; mais elle en diffère dans la manière dont elle révèle cet infini. Elle est la plus intime alliée de la religion en tant que celle-ci exprime aussi ses idées par des formes sensibles; elle est plus éloignée de la philosophie, qui se dépouille en général des images matérielles et cherche à saisir la vérité dans son idée purement abstraite. Ce que l'imagination créatrice enfante d'un jet dans l'art, la philosophie ne le rencontre que par de nombreux moyens termes dans la voie de la pensée abstraite. Enfin l'œuvre vraiment artistique agit aussi moralement, quoique ce ne soit pas son but, et sous ce rapport elle se distingue de nouveau de la morale. — Du reste l'histoire de l'art ne peut jamais se séparer de l'esthétique; il faut que celle-ci, dans sa partie concrète, ait égard à ce que l'histoire a produit.

Le Beau sort de lui-même, révèle sa nature intime par ses manifestations sensibles, devient concret dans le monde extérieur, et c'est ce dont s'occupe la seconde partie de l'esthétique.

D'abord, et à son plus bas degré dans ses formes inférieures, le Beau se révèle comme *beauté de la nature.* Nous disons que la nature est belle; cependant nous ne pouvons le dire de ses éléments, et sa beauté ne nous frappe que lorsque ces éléments, conditions fondamentales de son existence, se constituent en unité. C'est ce qui arrive d'abord dans la nature organique, où nous rencontrons à l'origine la beauté géologique, consistant dans la formation de la terre, dans la constitution des minéraux. La beauté vé-

gétale s'élève d'un degré. La plante porte déjà en elle un principe de vie et nous apparaît sous une forme harmonieuse qui a ses couleurs et ses lignes. Les fleurs surtout réveillent le sens esthétique et parlent grâce et beauté. La beauté animale, qui, dans de plus hautes proportions, se rattache encore à la vie végétale, est plus libre de la matière, et l'idéal s'y prononce déjà par le son et le mouvement. Cependant tout y est encore sous une forme qui n'a pas conscience d'elle-même, et ce n'est qu'avec le règne de l'esprit dans sa manifestation naturelle, dans l'homme, que la beauté de la nature éclate dans toute sa splendeur.

Toutefois ce point de vue est encore défectueux, car la beauté de la nature n'est pas complète : le beau et le laid s'y rencontrent l'un à côté de l'autre. La beauté y est soumise à des changements subits : elle passe; il faut donc que le Beau, dont l'idée ne s'épuise pas dans l'existence naturelle, se complète par une existence plus haute, c'est-à-dire dans l'esprit même de l'homme. L'esthétique, en poursuivant sa marche, s'occupe par conséquent des facultés spirituelles qui conçoivent le Beau et le reproduisent, c'est-à-dire de l'observation sensible et de l'imagination, dont elle étudie la force créatrice dans ses phases sérieuses et riantes. Sous ce dernier rapport elle examine ce qui constitue l'esprit; puis elle recherche ce qui fait le talent et le génie, et elle poursuit le travail de l'esprit artistique jusqu'au point où l'œuvre de l'art se manifeste comme une création nouvelle de l'imagination. Ce qui reste de défectueux dans la beauté naturelle disparaît dans l'œuvre de l'art, qui est non plus le produit d'une force créatrice aveugle et sans conscience, mais l'œuvre d'un esprit créateur libre, intelligent et maître de lui.

L'esthétique exige d'une œuvre de l'art qu'elle forme un tout organique, qu'une pensée une l'anime et la pénètre, qu'on n'y aperçoive aucun accessoire inutile. Il faut donc qu'elle soit claire, intelligible, correcte, conforme aux règles de l'art, dont ne doivent jamais s'écarter ni le style, ni la manière, quelque originaux qu'ils soient.

L'imagination créatrice se manifeste dans le monde visible par des productions diverses, suivant qu'elle emploie, pour révéler sa pensée, pour réaliser son idée, le bronze ou la pierre, la couleur, le son ou la parole; et de là naissent les différents arts, l'architecture, la sculpture, la peinture, la musique, la poésie, dont la troisième partie de l'esthétique s'occupe spécialement.

Ici il faut que la science du Beau appelle l'histoire de l'art à son secours; car les différentes branches de l'art se sont diversement développées suivant le degré de civilisation, suivant la nationalité et la religion des peuples divers. Il se présente surtout deux directions opposées, qui se retrouvent à travers tout le domaine de l'art et que l'esthétique ne doit jamais confondre : c'est, d'une part, l'art *païen* (antique, classique); d'autre part, l'art *chrétien*, l'art romantique. A ces deux arts on oppose l'art moderne, qui prétend renfermer en lui les formes désormais usées des deux autres et en avoir compris le vrai sens, la véritable portée. Il est difficile d'admettre cette ambitieuse prétention; car, malgré tous les avantages qu'il peut présenter, l'art moderne n'est jamais qu'un retour plus ou moins prononcé vers l'antique et une restauration du passé. Quant à ce que le principe chrétien a d'intime, quant aux germes féconds qu'il recèle et aux vertus cachées dans ses profondeurs, tout cela est encore étranger à l'art moderne. Celui-ci, comme le principe antique, s'attache au dehors, à la surface, au charme extérieur, et, rejetant tout ce qui est transcendant, il ne s'applique qu'à faire briller

dans ses œuvres la fleur enivrante, mais éphémère, de la vie terrestre. Dès qu'il prétend s'élever au delà de cette sphère moyenne et naturelle, il se guinde et se boursoufle, prend des allures sauvages, se fait Titan pour escalader l'Olympe, ou, s'abandonnant à une mélancolie désespérée, s'enfonce dans les profondeurs de la beauté tragique, et se perd sans lumière et sans espoir dans l'inévitable abîme de la fatalité. Il va jusqu'aux confins de l'infini, de l'éternel, sans le comprendre ni l'atteindre.

En face de cette beauté païenne et fatale, fascinant et perdant tant d'artistes modernes, s'offre la beauté chrétienne, transfigurée par la lumière de l'espérance, dégagée de ce qui est purement extérieur et sensible, s'élançant sur les ailes de la foi et de l'amour, et trouvant dans l'Homme-Dieu, c'est-à-dire dans la transfiguration du fini par l'infini, l'objet véritable de ses légitimes et éternelles aspirations.

C'est là l'abîme qui sépare la beauté païenne de la beauté chrétienne dans les différents arts, et l'esthétique a la mission de montrer cette opposition dans chaque partie de l'art, et de démontrer que la beauté la plus sublime et la plus parfaite est celle qui est animée et transfigurée par le principe chrétien.

Parmi les arts spéciaux l'*architecture* tient le dernier rang, car ses formes sont celles qui ont le moins de rapport avec l'idéal, celles dont la nature est la moins spirituelle ; elle est encore plongée dans la masse matérielle; elle n'a pas de sens par elle-même; son œuvre, pour être achevée, attend autre chose : le temple païen attend l'idole du dieu, l'église chrétienne réclame les fidèles qui prient et les cérémonies vivantes du culte. Aussi a-t-elle surtout un sens allégorique. Les magnifiques monuments de l'Église catholique prouvent quelle action puissante le principe chrétien a exercée sur l'architecture pour la transformer et la renouveler. Ce n'est plus le temple grec, lumineux, élégant, mais terrestre, mondain ; c'est la coupole qui s'élève comme un second ciel au-dessus de la nef; c'est l'ogive qui s'élance, c'est la flèche qui quitte la terre. La masse est vaincue; la pierre, taillée, découpée, ciselée, dentelée, est comme spiritualisée, et la tour, svelte et sublime, se perd dans l'azur du ciel. Les statues saintes, graves et sérieuses, sortent en foule des murailles; les rayons du soleil, tempérées par les mille nuances des vitraux, répandent une lumière mystérieuse qui semble refléter l'infini dans le monde des apparences (1).

Dans la *sculpture* l'art quitte la ligne arbitraire pour modeler des formes concrètes et représenter surtout la forme de l'homme, dans sa perfection visible. Tel était le but principal de la sculpture antique (2). Mais ses chefs-d'œuvre eux-mêmes manquent de profondeur; la vie de l'âme ne jaillit pas de ces yeux fixes, éteints, fermés sur eux-mêmes. La sculpture chrétienne a su également animer de son souffle ses statues de marbre, faire briller l'inspiration divine dans le regard du *Moïse* de Michel-Ange, et graver la méditation sur le front et dans l'attitude de son *Pensiero*.

Si dans la sculpture l'art lutte surtout contre la matière grossière, si le Beau y est encore trop attaché à la réalité matérielle, la matière est ennoblie dans la *peinture*. Elle fait voir l'intérieur par le dehors, l'âme à travers la forme, et la nature entière s'ouvre devant elle. Peu connue dans l'antiquité, elle est parvenue à son apogée au moyen âge, et s'est révélée avec profondeur dans l'école ombrienne et la vieille école allemande, avec la perfection du dessin dans l'école florentine, avec l'éclat de la

(1) *Voy.* ARCHITECTURE CHRÉTIENNE.
(2) *Voy.* SCULPTURE CHRÉTIENNE.

couleur dans l'école vénitienne. L'école ombrienne occupe le premier rang; elle brille par un genre de beauté toute spirituelle, par un sentiment de piété profonde, par une sainte et merveilleuse correspondance entre le ciel et la terre (1).

Tandis que la peinture est encore attachée à la forme et ne peut représenter que ce qui existe simultanément dans l'espace, la *musique* nous transporte dans une sphère purement intérieure. Elle révèle le sentiment par le son, sans forme précise, sans figure arrêtée; elle exprime la joie et la douleur, celle-là sans dégénérer en un tumulte sauvage ou une bacchanale frénétique, celle-ci sans s'abandonner à la désolation et au désespoir. L'Église catholique a également donné sa sanction véritable à cet art, et les grands maîtres de la musique religieuse ont réveillé des accords qui, sans le souffle de l'esprit chrétien, seraient toujours restés endormis (2).

Enfin le rang le plus élevé dans la hiérarchie des arts appartient à la *poésie;* car, tandis que dans la statuaire et la peinture, et même dans la musique, l'idée se révèle et se perçoit par des moyens matériels, ici le moyen d'expression lui-même devient presque exclusivement spirituel : c'est la parole vivante. Tandis que la musique ne rend sensibles que des impressions et que les arts plastiques ne peuvent réaliser que des formes, la poésie unit le rhythme musical et l'harmonie aux formes arrêtées des arts plastiques. Ici l'idée éclate dans la parole vivante; le poëte, maître des difficultés techniques et n'ayant plus à lutter avec la matière, doit en revanche tirer la matière du fond même de son imagination. Si la poésie est lyrique elle est plus subjective, et nous révèle surtout les sentiments intimes du poëte, ses joies, ses douleurs; si elle est épique, elle dépeint davantage le monde objectif, le poëte s'effaçant et déroulant aux yeux du lecteur le tableau du monde dans ses agitations, ses passions, ses événements nationaux ou ses idées religieuses et éternelles; si elle est dramatique, elle unit l'objectivité du poëme épique à la subjectivité du poëme lyrique, et représente le plus haut degré de la poésie et de l'art. Dans le drame, c'est d'un côté l'homme qui se défend par sa volonté, par ses actions ou ses souffrances, au milieu des situations les plus compliquées et les plus critiques, et d'un autre côté la puissance morale et divine qui plane sur la scène du monde pour venger la justice outragée ou pardonner au crime repentant. Les diverses espèces de poésie, le chant religieux, l'élégie, la romance, l'épigramme, la satire, la ballade, la tragédie, la comédie, se rangent sous l'une ou l'autre de ces trois classes. L'article consacré à la POÉSIE CHRÉTIENNE (1) montrera comment le principe chrétien agit sur la poésie, la renouvelle et lui donne sa véritable valeur. Rappelons seulement ici les magnifiques hymnes de l'Église, les inimitables poëmes du Tasse et du Dante. Ainsi l'esthétique, après avoir exposé la nature du Beau en lui-même et dans sa manifestation par la nature et par l'art, se termine par l'exposition particulière des arts dans leurs divers genres et leurs œuvres multiples.

ESTHONIENS (CONVERSION DES). Les premiers essais faits pour répandre le Christianisme parmi les Esthoniens, dans les provinces russes de la mer Baltique, de l'Esthonie, de la Livonie et de la Courlande, remontent aux temps de S. Anschaire, l'apôtre des Scandinaves. Lorsqu'en 831 l'archevêché de Hambourg fut fondé, S. Anschaire (2) reçut

(1) *Voy.* PEINTURE CHRÉTIENNE.
(2) *Voy.* MUSIQUE CHRÉTIENNE.

(1) *Voy.* POÉSIE CHRÉTIENNE.
(2) *Voy.* ANSCHAIRE (S.).

de Louis le Débonnaire et du Pape Grégoire X, qui lui envoyait en même temps le pallium (835), la mission « d'enseigner la religion chrétienne non-seulement aux peuples du Nord, mais encore à ceux du lointain Orient (1). » Toutefois il devait s'écouler encore des siècles depuis le moment où fut donnée cette mission jusqu'à celui où elle fut réalisée, et S. Anschaire ne put agir qu'indirectement sur l'Esthonie en introduisant le Christianisme dans le Nord scandinave. Les tentatives ne manquèrent pas non plus après lui. L'empereur Henri Ier ayant créé six margraviats de Schleswig, Tenno, archevêque de Brême, put propager la foi chrétienne non-seulement dans cette province, mais en Suède, et on rapporte qu'il alla d'abord de Birca en Suède, puis en Scythie (ce qui, sans aucun doute, signifiait les contrées de la Duna), et « qu'après avoir glorieusement combattu le bon combat en Scythie il mourut, en 936, à Birca (2). » Les efforts de ces missionnaires zélés et les victoires des empereurs Henri Ier et Othon Ier assurèrent l'admission du Christianisme dans le Nord scandinave et le rapprochèrent ainsi des Esthoniens, si bien que les prêtres de Brême purent espérer, avec leur célèbre historien Adam, que ce serait le point de départ d'une propagation rapide de la foi dans les contrées de la Duna; toutefois il n'en fut rien, et on ne connaît pas un seul Esthonien de cette époque qui se soit fait baptiser quelque part. Il y a plus : la religion chrétienne avait de nombreux adhérents dans le centre de la Russie, grâce aux efforts de la grande princesse Olga (969) et de son petit-fils Wladimir Ier (980-1014), et les Esthoniens des provinces de la mer Baltique étaient encore dans des dispositions très-hostiles.

(1) Adam Brem., *de Situ Daniæ*, I, 56, in Lindenbrog, *Script.*

(2) Adam Brem., *Hist. eccl.*, I, 50.

De nouveaux essais furent faits par des Allemands, mais sans résultat. S. Bruno, qui se rendit en Esthonie, sous le règne de Henri II, avec dix-huit compagnons, pour convertir les provinces situées au bord de la Prusse et de la Lithuanie, fut assassiné avec toute sa suite, le 14 février 1009, aux frontières de la Prusse et de la Russie, par conséquent vraisemblablement dans la Courlande actuelle (1). La conversion de la Russie, sous Jaroslaw, éloigna tellement les Esthoniens de leurs anciens protecteurs que Jaroslaw fut en guerre incessante avec eux et ne put les maintenir dans l'obéissance, quoiqu'il eût établi au milieu de leur pays la citadelle de Dorpat.

Au onzième et au commencement du douzième siècle les Danois eurent sinon la haute main, du moins une grande prépondérance en Esthonie. Ils tâchèrent d'y d'établir le règne de la foi chrétienne avec leur autorité politique, ou du moins de garantir celle-ci par celle-là. Le roi Suénon III (1047-76) fonda les évêchés de Lund, Dulby, Wiborg et Borglum; le premier surtout devint un centre de propagande. En 1048 Suénon fonda également la première église chrétienne de Courlande, au moyen d'un riche marchand du pays qu'il gagna à prix d'argent, et dont les fils essayèrent, les armes à la main, d'établir à la fois l'autorité du Danemark et du Christianisme dans leur province. Les infatigables efforts du Pape Grégoire VII pour convertir les pays du Nord semblèrent aussi ne pas devoir rester stériles pour l'Esthonie ; car Harold IV, roi de Danemark, envoya, en 1078, de jeunes hommes au Pape, à Rome, afin qu'on les formât et les préparât à devenir

(1) *Thietmari Chron.*, VI, 58, et *Annal. Quedlinburg.*, dans Pertz, V, 80.

les apôtres de la foi chrétienne dans les contrées riveraines de la mer Baltique. Après sa mort, son frère, Canut II, le Saint (1080-1086), montra plus de zèle encore pour la conversion de l'Esthonie et entreprit plusieurs croisades contre ses habitants; mais les croisades de la Palestine détournèrent les armes des Danois vers la Terre-Sainte, et l'on se préoccupa moins des Esthoniens. Au milieu du douzième siècle le Danemark perdit toute influence sur cette province. Les Allemands les remplacèrent, et Henri le Lion fut le premier prince allemand qui entreprit la conquête et la conversion des provinces de la mer Baltique. La victoire qu'il remporta sur les rois Obotrites étendit sa domination jusqu'à cette mer, et la conversion des païens, qu'il commença chez les Wendes, fut poussée par ses chevaleresques compagnons d'armes jusque vers l'est. Le premier de ses généraux, Bernhard, comte de la Lippe, après la chute de Henri, échangea sa cuirasse contre l'habit monacal, quitta sa femme et ses enfants, et voua le reste de sa vie, en qualité d'évêque de Sémigalle, à la conversion de ces contrées païennes. Hartwich II, chancelier de Henri, devint de même archevêque de Brême et de Hambourg, et ce fut lui qui choisit et sacra les trois premiers évêques de Livonie. La fille de Henri, Gertrude, ayant épousé Canut IV, roi de Danemark, celui-ci favorisa non-seulement le commerce de sa ville de Lubeck, mais celui des marchands de Brême, qui tenaient le parti de Henri. Henri avait d'ailleurs veillé à l'extension du commerce vers les contrées de l'Est en se mettant en possession des pays slaves, riverains de la mer Baltique, ce qui permit aux marchands de Brême de faire voile, en 1157, pour le golfe de Livonie. Avec ces marchands arriva, en 1170, l'apôtre des Livoniens, le moine augustin Meinhard, qui sortait du couvent holstenois de Segeberg, et la même année Waldemar I[er], roi de Danemark, défit les Courlandais et les Esthoniens. A la suite de cette victoire le Pape Alexandre III chargea de convertir les Esthoniens le moine Foulque de Tréguier, que l'archevêque de Lund sacra évêque. Le Pape avait recommandé le saint missionnaire à la protection des rois de Danemark, de Suède et de Norwége (1). Il paraît que, dans le commencement, Meinhard s'associa à Foulque, sans toutefois pouvoir rien obtenir ni établir un pied ferme en Esthonie. Du moins voyons-nous, en 1178, Foulque séjourner en Danemark auprès de l'archevêque Absalon. En attendant, Meinhard était de son côté retourné en Allemagne après être inutilement demeuré, en 1173, pour la seconde fois, en Livonie. En 1186 il se rendit, à la demande de Hartwich II, archevêque de Brême, pour la troisième fois, en Livonie, dans l'espoir de la convertir, en obtint l'autorisation de Wladimir Wassilkowitsch, prince de Polotsk, fonda le château-fort, l'église et l'école d'Ykeskola, près de la Duna, fut sacré, par le Pape Clément III, évêque d'Ykeskola, le 19 décembre 1187, et confirmé par le Pape Célestin III, en 1192, en qualité d'évêque de la Livonie. Meinhard essaya d'étendre ses travaux apostoliques jusqu'en Esthonie, et, dès lors, ces travaux commencèrent à prospérer et ne furent plus interrompus. Un des coopérateurs les plus actifs de Meinhard fut Thierry de Treyden, moine de Cîteaux, que la superstition et le fanatisme des Esthoniens, et même des Livoniens, mirent plusieurs fois en danger. Ainsi les Esthoniens songèrent à le tuer parce qu'ils crurent qu'il était la cause d'une éclipse de soleil qui eut lieu le 25 juin 1191. Une autre fois ils offrirent des sacrifices à leur dieu pour le conjurer contre Meinhard, dont les champs situés

(1) Gruber, *Orig. Liv.*, p. 232.



à Treyden ou Thoreïda, en Livonie, étaient chargés de blé tandis que les champs voisins étaient ravagés par des pluies incessantes, et Thierry ne fut sauvé que grâce à la réponse favorable d'un cheval consulté comme oracle.

L'œuvre commencée fut continuée par Berthold, second évêque de Livonie (1), et achevée par son successeur, l'habile et vigoureux évêque Albert d'Apeldern (2). La mission des contrées de la Duna avait été pacifique d'abord ; elle fut continuée avec l'esprit belliqueux des chevaliers des croisades, dont le zèle se signalait partout. En 1200 Albert aborda en Livonie avec vingt-trois vaisseaux remplis de croisés ; la ville de Riga fut fondée et érigée en résidence épiscopale. L'année suivante l'ordre des chevaliers du Glaive fut créé et confirmé par le Pape Innocent III, à la demande d'Albert. A l'aide de cet ordre l'évêque put se mettre en possession du pays. Il s'empara de la ville de Réval (Lindanissa); l'église épiscopale de Saint-Denis s'éleva sur la montagne de Dorpat, et toute l'Esthonie fut obligée d'admettre la foi chrétienne. Les Danois contribuèrent pour leur part à ce changement; ils abordèrent à Réval, bâtirent un nouveau château à la place de l'ancien, et propagèrent par les voies de la contrainte la religion chrétienne au nord de la contrée, qui, sous le nom d'Esthonie, fut soumise aux Danois, tandis que le sud fut joint à l'Église livonienne et nommée Livonie. Quant à la cathédrale de Réval et à l'évêché de Léal nouvellement créé par les Danois, ils restèrent soumis à l'archevêque de Lund. Les contestations qui naquirent de là entre l'évêque de Riga, les chevaliers du Glaive et les Danois, eurent encore une fois pour suite un soulèvement général des Esthoniens contre les Allemands et les Danois; mais ils succombèrent dans cette lutte suprême, qui n'arrêta pas d'ailleurs la propagation du Christianisme.

Cf. *Histoire primitive de la race esthonienne et des provinces russes de la mer Baltique, Livonie, Esthonie et Courland, jusqu'à l'introduction de la religion chrétienne*, par le prof. Dr Frédéric Kruse, Moscou, 1846.

SEITERS.

ESTIUS (GUILLAUME) professa d'abord la philosophie au gymnase falconien de Louvain, et, après dix ans d'enseignement, fut nommé premier professeur de théologie à l'université de Douai, dont pendant trente et un ans ses leçons d'exégèse biblique et de théologie scolastique firent la gloire. Il mourut au bout de cette laborieuse et honorable carrière, en 1613. Il avait été placé, en même temps qu'il professait, à la tête du séminaire royal de Douai, et fut nommé chancelier de l'université durant les dix-huit dernières années de sa vie. La réputation qu'il s'était acquise par son érudition et son intelligence fut confirmée par la solidité de ses livres. Son Commentaire sur les Épîtres du Nouveau Testament est le meilleur de ses ouvrages et celui dont l'autorité subsiste. L'édition originale fut publiée sous ce titre : *In omnes Divi Pauli et septem catholicas Apostolorum Epistolas Commentarii, autore D. Guillelmo Estio,* etc., Duaci, II tom. in-fol., 1614-15, en partie par l'auteur, en partie par Barthélemy Pierre, professeur de théologie à l'université de Douai. Parmi les éditions postérieures on distingue, pour son exactitude, celle de Jacques Merlo Horstius, Cologne, 1631, in-fol., qui a servi de base à la plus récente édition publiée par François Sausen, Mayence, 7 t. in-4°, 1841-45.

Estius suit dans son Commentaire la méthode d'exégèse littérale, le plus souvent avec beaucoup de sagacité et de prudence. Si parfois, en restant dans

(1) *Voy.* BERTHOLD (de Livonie).
(2) *Voy.* ALBERT.

le doute entre diverses explications possibles, ou en se contentant de donner telle ou telle explication comme plus ou moins vraisemblable, il est au-dessous de sa tâche d'exégète, il se conforme d'ailleurs aux habitudes prédominantes de son siècle. Un ouvrage de moindre valeur, mais très-utile, ce sont ses *Annotationes in præcipua et difficiliora S. Scripturæ loca*, Duaci, 1817, in-fol.; Coloniæ, 1822, in-fol. Enfin on peut citer encore : *Commentarii in libr. IV Petri Lombardi*, Duaci, 1815, 4 tom. in-fol., ibid. 1595; Paris, 1638, 3 vol. in-fol.

Cf. *Elogium amplissimi viri D. Guillelmi Estii*, etc., d'André Hoy, qui se trouve en tête de l'édition originale du Commentaire sur les Épîtres apostoliques. A. Maier.

Étam (עֵיטָם; LXX, Αἰτάν; Jos., Ἠτάμ).

I. D'après le livre II des Paralipomènes, 11, 6, c'est une localité dans les environs de Bethléhem et de Thécué, que Roboam fortifia. Étam était donc dans la tribu de Juda; le texte des LXX, Jos., 15, 60, ajoute aux villes citées un Αἰτάν. Josèphe (1) place cette cité à vingt stades sud de Jérusalem, et dit qu'à cause de ses jardins et de ses aqueducs c'était un lieu de plaisance de Salomon. Le Talmud (2) parle aussi des aqueducs qui allaient d'Étam à Jérusalem, et les voyageurs modernes (3) en ont trouvé des traces près du village d'Urtas, à une demi-lieue de Bethléhem.

II. L'Étam que le livre II des Paralipomènes, 4, 32, cite comme un des bourgs de la tribu de Siméon, était situé plus au sud que le précédent, si d'ailleurs la leçon est exacte. Le texte parallèle dans Jos., 19, 7, porte עֶתֶר.

(1) *Antiq.*, VIII, 7, 3.
(2) Lightfoot.
(3) Robinson, II, 167, 390.

III. Il est vraisemblable que le rocher d'Étam (עֵיטָם; LXX, Ἠτάμ), dans le creux duquel Samson se cacha (1), se trouve près de l'Étam de Juda que nous avons cité d'abord; car c'est aux hommes de Juda que les Philistins demandèrent qu'on leur livrât Samson, et, quand ces hommes de Juda descendirent vers Étam pour trouver Samson, ils se dirigèrient certainement vers l'est, de Jérusalem à Bethléhem et au Wady Urtas ou Wady Khureitun, où Samson ne pouvait être atteint par les Philistins. Robinson (2) y découvrit des murailles escarpées avec une immense caverne. Peut-être le rocher d'Étam indique-t-il le mont des Francs qu'on rencontre de ce côté et dont la pente est très-abrupte (3). S. Mayer.

Étham (אֵתָם, Ἠθάμ), la seconde station des Israélites lors de leur sortie d'Égypte, à l'entrée du désert du même nom (4), bordant la pointe extrême du golfe que le peuple hébreu traversa à pied sec. La partie du désert située à l'est (5) se nommait plus spécialement le désert de Sur (שׁוּר, Exode 15, 22). Jablonski confond Étham avec l'égyptien Atiom, limite de la mer.

État. On nomme ainsi une réunion d'hommes habitant des demeures fixes, et parmi lesquels l'ordre est maintenu par une puissance libre et indépendante. L'ordre résulte de la conduite des divers membres d'une association répondant à l'idée et au but fondamental de cette association. Ce but ne peut être autre que celui de l'homme lui-même et doit être nécessairement fondé sur la nature humaine. L'ordre dans l'État résulte, par conséquent, d'une vie conforme à la nature. Or, la vie n'est telle qu'autant que la nature primitive

(1) *Juges*, 15, 8-13.
(2) II, 398.
(3) Robinson, II, 391-397.
(4) *Exode*, 13, 20. *Nombres*, 3?, 6.
(5) *Nombres*, 33, 8.

de l'homme se révèle en elle, et que, par cette révélation de lui-même, elle s'affirme, se consolide et se renouvelle. La nature de l'homme lui impose des conditions particulières, spirituelles, morales et physiques. Maintenir l'ordre c'est défendre et faire valoir ces diverses conditions de la vie contre tout ce *qui* peut l'entraver. La somme de ces conditions, défendues et maintenues parmi les hommes par la force, constitue le *droit*. Le maintien du droit est la mission spéciale de l'État. Mais le droit est identique avec la vérité, car la vraie nature de l'homme se révèle et se réalise dans le droit et par le droit. Il est aussi identique avec la liberté, car la liberté n'est autre chose que la vie se manifestant sans trouble, sans obstacle, et tout ce qui est contraire à la vie est opposé à la liberté. Or l'homme tient sa vie de Dieu, qui, par un acte de sa volonté, l'a créé de rien. Par conséquent la conservation et le développement de la vie humaine exigent que, dans tout ce que l'homme fait et omet, il défende, renforce et renouvelle en lui-même le principe divin de son existence, la volonté divine, et par là même la force par laquelle il existe. Ainsi, vivre conformément à la nature c'est vivre conformément à la volonté divine. De là il résulte que l'ordre dans l'État, ou le droit, est intimement associé avec la religion et la moralité. Le droit est pour la vie extérieure de la société ce que la moralité est pour la vie intérieure de chacun, c'est-à-dire la conservation et la réalisation volontaire des conditions vitales imposées par la volonté divine ici à l'individu, là à la société, ici et là au moyen des lumières et des forces que Dieu communique aux hommes par la religion. La volonté propre à la société est celle par laquelle la société subsiste : c'est ce qu'on appelle la volonté sociale ou la volonté générale de la société. L'humanité étant déchue et divisée par le péché et l'égoïsme, cette volonté ne peut se trouver que dans une autorité qui, en vue de l'union de toutes les forces et pour leur propre conservation, a le pouvoir de maintenir l'ordre parmi les hommes au moyen de la force qu'elle exerce sur la vie corporelle des individus : c'est la force de l'État. Elle est le produit de la nécessité née du péché, et se fait valoir par la contrainte et la soumission de toutes les forces nécessaires à sa conservation. Elle maintient la vie sociale comme la base de sa propre existence, et l'ordre comme la condition fondamentale de la société. Elle trouve, dans l'indispensable besoin des forces et des moyens dont elle dispose pour le maintien et la jouissance de la vie terrestre, le motif de son existence et de sa conservation, et apparaît nécessairement sous la forme de la *souveraineté*. La théorie qui fait naître la souveraineté du bon vouloir des membres de la société n'est par conséquent pas soutenable, car elle est contradictoire dans ses termes.

De même que la souveraineté naît du besoin social, de même son foyer varie, et par là même sa forme dépend des besoins qui dominent la société. C'est à ceux qui sont le plus capables de répondre efficacement à ces besoins et de les satisfaire que la souveraineté ou du moins l'influence prépondérante dans l'État échoit naturellement.

Mais ces besoins sont presque aussi souvent déterminés par les passions des hommes que par les exigences légitimes de la société, et l'équilibre social est bien souvent rompu par là. Les commotions et les révolutions du corps social en sont les conséquences, et celles-ci mènent, quand elles durent trop longtemps, à la dissolution de la société. Sans doute tout pouvoir qui élève des prétentions à la souveraineté dans l'État est obligé de reconnaître,

comme sa mission spéciale, le maintien du droit et de l'ordre, qui seul peut lui assurer le respect et l'obéissance; mais le pouvoir qui est né, non des besoins véritables de la société, mais des penchants pervers et des passions éphémères des hommes, est précisément obligé par son origine de pervertir et de fausser l'idée du droit, pour entretenir les passions auxquelles il doit son existence. Il en résulte naturellement l'oppression des sujets, des collisions avec leur conscience et l'organe public et officiel de cette conscience, l'Église. Dans ce cas le pouvoir de l'État remplit toujours la mission qui lui est imposée par la Providence, savoir de maintenir vivante dans le peuple, par la contrainte et le châtiment, l'idée de la justice; mais elle ne la remplit plus que par le contraste qu'elle présente, par la réaction qu'elle excite et le désir d'un ordre meilleur qu'elle éveille dans le peuple. On comprend par là comment la Providence permet et protége des souverainetés iniques pour le juste châtiment et l'amélioration des peuples. C'est de la manière dont les peuples supportent une pareille domination que dépend la durée de celle-ci et l'issue du combat qu'elle livre à la conscience et à la nature des peuples. Si les peuples l'acceptent patiemment pour ce qu'elle est, pour un châtiment mérité, et s'ils s'amendent, peu à peu les points d'appui qu'elle trouvait dans les penchants pervers et les passions tombent, et elle s'écroule d'elle-même ou elle s'améliore. Que si les peuples réagissent avec orgueil et violence, il n'en résulte qu'une fatale succession de gouvernements plus violents les uns que les autres. Que s'ils ne réagissent pas du tout, s'ils prennent l'injustice pour le droit, y applaudissent et s'y complaisent, l'issue ne saurait être que la dissolution de l'État et la ruine du peuple.

On peut facilement conclure de là les rapports de l'État avec l'Église et la famille, qui constituent la société humaine (1). L'État suppose la préexistence de l'Église et de la famille, et sert d'indispensable appui à l'un et à l'autre. Il suppose leur préexistence, car c'est dans la famille que prend racine le besoin de la communauté et de la paix auquel il doit directement d'être et de durer, et c'est dans la société religieuse que repose seule la possibilité d'un lien bienveillant et durable entre le fort et le faible, là où la communauté du sang et l'amour naturel qui en procède cessent d'agir sur le cœur des hommes (2). Mais de son côté il leur sert d'indispensable appui, car les liens de la famille et de l'Église ne peuvent, comme conditions nécessaires de la vie de l'humanité, être maintenus dans leur durée et leur efficacité que par une puissance indépendante des penchants libres et spontanés qui les engendrent. La famille et l'Église devant préexister à l'État, il faut que, dans son propre intérêt, il respecte les bases de l'une et de l'autre, maintienne et protége les conséquences qui en résultent; mais, en tant qu'il leur sert d'indispensable appui, il ne peut se confondre ni avec l'une, ni avec l'autre, et il faut que sa puissance soit distincte de la leur. Ainsi on ne doit confondre le lien politique ou le lien de l'État, ni avec le lien national (3), qui a sa racine dans la communauté du sang, ni avec le lien religieux, qui a sa racine dans la communauté de la foi. L'État ne peut donc maintenir que l'ordre extérieur, précisément parce que sa puissance doit agir d'une manière indépendante des penchants innés et naturels, des mouvements spontanés et des motifs d'action que produisent les liens de la famille et de l'Église. Il ne peut pas s'introduire comme législateur dans le domaine in-

(1) *Voy.* Société.
(2) *Voy.* Puissance.
(3) *Voy.* Nationalité.

térieur, parce que les récompenses et les punitions par lesquelles seules il agit sur les déterminations des hommes, puisées uniquement dans la vie extérieure, si elles prétendent remplacer l'amour et la foi, qui engendrent la famille et l'Église, les troublent l'une et l'autre dans leur plus profonde racine. L'ordre extérieur, que l'État doit garantir, est par conséquent tout à fait différent de l'ordre intérieur, des sentiments et des volontés, dont le soin et la défense appartiennent d'une part à la famille, de l'autre à l'Église. Cependant on ne peut les séparer les uns des autres; car l'ordre extérieur consiste précisément en ce que toute manifestation extérieure d'un bon sentiment répondant à la volonté divine, dès qu'elle tombe dans le domaine de l'État, en sortant du cercle de la vie domestique et religieuse, soit respectée, protégée et garantie, et que toute manifestation d'un sentiment mauvais, contraire à la volonté de Dieu, se révélant au dehors, soit punie et autant que possible entravée et annulée dans ses effets. Ce sont là les conséquences immédiates et essentielles qui se déduisent de l'idée même de l'État. Nous avons pris cette idée dans l'acception habituelle et vulgaire du mot, sans avoir égard aux différentes définitions des écoles, qui le torturent plus ou moins par toutes sortes d'éléments étrangers. Il serait non-seulement inutile, mais impossible, d'en rendre compte dans l'article limité d'un dictionnaire. Du reste l'usage du mot État désignant ce que les Grecs appelaient Πολιτεία, les Romains *Res publica*, est relativement nouveau. Jusqu'au quinzième siècle il ne désignait, par opposition à *Res publica*, sous lequel mot on comprenait la totalité des royaumes chrétiens soumis à l'empereur romain, que les territoires et les possessions des princes et souverains particuliers de l'empire sur lesquels reposait l'état de ces princes, comme souverains libres et indépendants. Ainsi le mot état, *status*, désignait le domaine d'une personne physique ou morale indépendante dans l'empire, et de là sortit, à mesure que l'idée de la souveraineté impériale s'affaiblit et s'éteignit, l'idée moderne de l'État, analogue au mot romain *Res publica*.

DE MOY.

ÉTAT (CHOIX D'UN). Le Chrétien doit considérer le choix d'un état comme une question de la plus haute importance, aussi bien dans son intérêt que dans celui de la société entière : dans son intérêt, car le choix d'un état décide en général du bonheur ou du malheur temporel et éternel de l'individu; dans celui de la société, car ce n'est que lorsque chacun agit à sa vraie place que l'activité de tous peut être utile et salutaire à l'ensemble. D'où il résulte que chacun est obligé de choisir l'état auquel il se croit appelé de Dieu et doit s'examiner avec le soin convenable à cet égard. En général, la voix du cœur, un penchant bien prononcé est ce qui nous fait reconnaître notre vocation; mais la voix par laquelle notre cœur parle ne doit pas être celle d'un cœur perverti, celle des plaisirs, de l'ambition, en un mot celle des passions. Il est évident qu'il faut aussi faire entrer en ligne de compte la portée des moyens, des facultés, des capacités, des talents nécessaires à la réalisation d'une vocation déterminée. Cet examen doit se faire en présence de Dieu, s'unir à la prière, en même temps qu'il faut peser sérieusement l'avis d'amis sages et bienveillants, et surtout celui des parents et du confesseur.

Il est évident que l'examen doit être d'autant plus attentif, que l'état qu'on veut embrasser exige de plus pénibles sacrifices, qu'il exerce une plus grande influence sur le bien-être général, ou qu'il est irrévocable, comme l'état

ecclésiastique. Suivre une pareille vocation sans appel, c'est exposer son salut à de graves dangers.

ÉTAT CIVIL (REGISTRES DE L'). *Voy.* ÉGLISE (*Livres et registres d'*).

ÉTAT DE GRACE, *status gratiæ.* On se sert du mot *état* dans différents sens : on parle de l'état d'esclavage, de l'état de liberté, de l'état de mariage, de l'état monacal, de l'état sacerdotal, de l'état d'artiste et de savant, etc., pour désigner le genre de vie et les occupations déterminées auxquels une personne est attachée librement ou par une circonstance quelconque. On appelle encore la vie terrestre, avec ses relations et ses vicissitudes diverses, l'état de pèlerinage, *status viatorum*, tandis que la situation des trépassés s'appelle ou l'état des bienheureux, *status beatorum*, ou celui des réprouvés, *status damnatorum*. Dans le sens théologique, on dit aussi l'état de pure nature, l'état de décadence, l'état de réparation, *status naturæ puræ*, *lapsæ*, *reparatæ*, pour exprimer la pureté ou l'originelle bonté de la nature humaine, sa perversion par suite du péché et sa restauration par le Christ.

L'expression d'état de grâce, *status gratiæ,* a une acception analogue.

Dans le sens le plus large on devrait dire en état de grâce tout homme dans lequel ou en faveur duquel Dieu agit par sa grâce, par conséquent, à la rigueur, tout homme vivant en ce monde; mais l'usage a restreint le sens de ce mot : on n'attribue plus l'*état de grâce* (sauf le premier homme avant la chute) qu'à ceux qui se trouvent en possession de la grâce obtenue par le Christ, ou, plus nettement, à ceux qui possèdent ce qu'on appelle en théologie *gratia habitualis gratum faciens*, c'est-à-dire la grâce en vertu de laquelle un homme est agréable à Dieu et peut espérer la béatitude après sa mort; en d'autres termes encore, ceux-là sont en état de grâce qui, purifiés par le sacrement du Baptême ou de la Pénitence, sont actuellement sans péché, c'est-à-dire sans péché mortel. Ainsi l'état de grâce, *status gratiæ*, est opposé à l'état de péché, *status peccati*, et ceux-là ne se trouvent pas en état de grâce : 1° qui sont captifs du péché et ne sont pas baptisés; 2° qui, après le Baptême, ont commis un péché mortel et ne se sont pas purifiés encore par le sacrement de Pénitence.

Or il s'élève, par rapport à ces divers états, des questions importantes et dont quelques-unes ne sont pas faciles à résoudre. Nous réduirons, pour plus de clarté, et sans rien négliger, les questions soulevées à ce sujet par les théologiens à trois points, en considérant l'homme dans l'état de grâce et dans l'état de péché, au point de vue *intellectuel*, *moral* et *religieux*, et nous ajouterons une quatrième question sur la transition d'un état à un autre.

I. On a coutume de dire, sous le premier point de vue, que la grâce habituelle et sanctifiante, *gratia habitualis sanctificans*, n'est pas nécessaire pour reconnaître la vérité; qu'il suffit de la grâce actuelle, *gratia actualis*, savoir, de la révélation divine ou d'une illumination quelconque procédant de Dieu. D'après cela il serait indifférent, par rapport à la connaissance de la religion, qu'un homme fût baptisé ou non, sans péché ou captif du péché, et la question qui nous occupe ne serait autre chose que celle-ci : La révélation divine est-elle nécessaire, et à quel degré est-elle nécessaire, pour élever une intelligence à la connaissance de la religion ? Peut-on connaître Dieu et que peut-on connaître de Dieu sans cette révélation (1)? Mais nous n'avons pas à poursuivre cette question plus loin ici, vu qu'elle est traitée et résolue ailleurs

(1) Conf. Tournely, *de Grat. Christi*, quæst. IV, art. 1. *Curs. Theol.*, t. II.

dans ce dictionnaire et surtout dans les articles DIEU et MYSTÈRE. On ne peut pas cependant accorder d'une manière absolue l'opinion dont il s'agit ici. Elle s'appuie sur une proposition de S. Augustin. Ce Père de l'Église, dans son *Soliloquium* (1), avait dit que la vraie science n'est donnée qu'à ceux qui sont purs : *Deus, qui nisi mundos verum scire noluisti.* Or S. Augustin restreint cette pensée dans ses *Rétractations* (2), où il dit : « On peut m'opposer que beaucoup d'hommes non purs ont su beaucoup de vérités : *In his libris non approbo quod in oratione dixi : Deus, qui, etc. Responderi enim potest multos etiam non mundos multa scire vera.* » Mais beaucoup n'est pas tout, *multa*, non *omnia*. S. Augustin veut non pas rétracter entièrement sa première pensée, mais simplement la modifier, la restreindre, et il a raison. S'il l'avait rétractée il se serait complétement opposé à l'opinion qu'incontestablement tous les docteurs de l'Église ont soutenue dans tous les temps, et dont l'expérience journalière de tous les lieux a démontré l'exactitude, savoir, que la science religieuse ou la théologie, et la vie religieuse et morale, c'est-à-dire la théorie et la pratique, se donnent la main et marchent d'un pas égal. Ce point est établi et expliqué plus en détail dans d'autres articles de notre Dictionnaire, notamment dans les articles MYSTÈRE, PHILOSOPHIE et SCOLASTIQUE. Il suffira de remarquer ici qu'on donnerait difficilement une réponse décisive si l'on demandait nettement combien, toutes choses étant d'ailleurs égales, la science de l'homme non baptisé et pécheur est en arrière de celle de l'homme qui est en état de grâce. Ce qui est certain, c'est que celle-là est en elle-même, et pour elle-même, inutile, voire même dangereuse, tandis que celle-ci est essentiellement justifiante et sanctifiante.

II. A la seconde question on répond en peu de mots : Ceux qui ne sont pas en état de grâce ne peuvent pas accomplir des actes et des œuvres sur lesquels repose l'attente de la béatitude future ; mais cela ne veut pas dire et on ne peut pas prétendre que tous les actes de leur volonté et toutes leurs œuvres soient des péchés dans le sens strict. De même, dans un sens inverse, les hommes qui sont en état de grâce, tant qu'ils y demeurent et en tant qu'ils y persévèrent, doivent être considérés comme saints et justes, c'est-à-dire unis à Dieu, et, par conséquent, ayant la béatitude en perspective ; mais il n'en résulte pas que tous les actes de leur volonté et toutes leurs œuvres soient absolument bons, c'est-à-dire d'accord avec la volonté divine ; ces actes peuvent être non-seulement indifférents, mais coupables. La première partie de notre réponse repose sur ce que l'Église a déclaré être sa foi, d'une part contre les opinions pélagiennes, de l'autre contre les opinions de Wiclef, de Huss et de Luther, et toutes les erreurs qui s'y rattachent. Nous renvoyons, par conséquent, aux articles PÉLAGE, WICLEF, HUSS et LUTHER, ainsi qu'à l'article JUSTIFICATION, et nous n'ajouterons que quelques mots. Quand on affirme, contre Wiclef, Huss, etc., que tous les actes de volonté et toutes les œuvres des hommes non baptisés ou de ceux qui sont en état de péché mortel ne sont pas absolument des péchés, on ne dit pas que ces hommes puissent, par eux-mêmes, faire quelque chose de bien. Leurs œuvres, celles de leurs œuvres qui peuvent être regardées comme non coupables, ou même comme bonnes, sont les produits d'une grâce particulière qui agit tantôt d'une façon, tantôt d'une autre, en eux et par eux,

(1) I, 1.
(2) I, 4, 2.

c'est-à-dire de la grâce actuelle, *gratia actualis*. Le péché originel a séparé l'homme de Dieu ; tout homme justifié, c'est-à-dire uni à Dieu, se sépare de nouveau de Dieu par le péché actuel, et c'est pourquoi son péché est appelé mortel. Mais, dans l'un et l'autre cas, la séparation n'est pas absolue. Grâce au Christ, le lien entre Dieu et l'homme n'est pas totalement rompu. Ainsi Dieu peut agir dans l'homme séparé de lui, peut l'éclairer, le fortifier, etc. ; et les théologiens appellent cette action grâce actuelle, *gratia actualis;* par conséquent, les œuvres qui peuvent être considérées comme les produits de la grâce actuelle, agissant dans un homme qui n'est pas encore justifié, sont dans le cas en question de bonnes œuvres. Donc il n'est pas conforme à la science chrétienne d'attribuer les œuvres de ce genre à la liberté qui est restée à l'homme après le péché, et il faut maintenir intacte l'opinion connue de S. Augustin relative à ce point; mais, pour la bien comprendre, il faut observer que S. Augustin, en jugeant les œuvres des païens bonnes en apparence, ne considère exclusivement dans ces œuvres que ce qui est le produit de la liberté humaine, et ensuite ne perd jamais de vue la fin suprême, d'après laquelle les œuvres qui ne sont que le produit d'une grâce actuelle, *gratia actualis*, avec exclusion de la grâce habituelle, justifiante, sanctifiante, *gratia habitualis, justificans, sanctificans et gratificans*, ne donnent d'ailleurs aucune garantie de la béatitude future.

Cette remarque fait naître une autre question. Une grâce actuelle peut-elle agir si la grâce habituelle n'en est pas la base préalable ? Si l'on considère que la grâce habituelle n'est donnée que par le Christ, et que la grâce actuelle agit non-seulement dans les croyants et les justes, mais dans les infidèles et les pécheurs, la question semble devoir être résolue affirmativement. Mais, dans la vérité, il faut comprendre la chose de cette façon : que la grâce actuelle, agissant dans les infidèles et les pécheurs, suppose la grâce habituelle ; car sans le Christ il n'y aurait aucune grâce actuellement agissante ; c'est du Christ que part immédiatement, et comme condition fondamentale de tout le reste, la grâce habituelle, comme vertu justifiante, sanctifiante, béatifiante. Si Dieu agit, s'il éclaire, s'il fortifie, s'il dirige les hommes non baptisés et pécheurs, cela n'a lieu qu'en vertu du Christ, en ce sens que, dans ce cas, la grâce habituelle communiquée par le Christ doit être comprise comme agissant par anticipation ou préalablement.

Ainsi se résout la question si difficile du salut des hommes qui ont vécu avant le Christ, ou qui, par d'autres raisons, ne sont jamais arrivés à croire au Christ, question qui, si on perd de vue ce que nous venons de dire, entraîne vers les opinions pélagiennes.

La seconde partie de la réponse donnée, qui a pour objet ceux qui se trouvent en état de grâce, est expliquée en détail dans l'article JUSTIFICATION. Nous rendrons seulement attentif à la différence qui, sous ce rapport, existe entre l'état de grâce originel et l'état de grâce actuel, *status gratiæ originalis* et *status gratiæ reparatus*, en ce que, dans le premier cas, la grâce actuelle, qui est nécessaire pour persévérer dans la grâce habituelle, apparaît comme *auxilium sine quo non,* tandis que, dans le second cas, c'est comme *auxilium quo* (1).

Ce qui précède donne presque la solution des deux questions qui restent.

III. En termes populaires la troisième question est celle-ci : Ceux qui ne sont pas en état de grâce sont-ils en

(1) Conf. JUSTICE ORIGINELLE.

état d'aimer Dieu ? L'article Justification répond à cette question et expose comment l'accomplissement des œuvres demandées par la loi n'est pas encore l'amour de Dieu. Lors donc que les théologiens disent que, sans une grâce spéciale, *sine speciali auxilio gratiæ*, l'homme ne peut aimer qu'imparfaitement Dieu comme auteur de la nature, *amore imperfecto et inchoato*, que, pour l'aimer effectivement et affectivement, *amore effectivo et affectivo*, l'homme déchu a besoin d'une grâce spéciale (1), il faut observer qu'il ne peut jamais être question de l'union intime de l'homme avec Dieu, qu'on désigne sous le nom de l'amour, sans une action de la grâce divine, et, dans ce cas, on demande seulement si la grâce (agissant comme grâce actuelle) ne produit cet amour que dans les hommes qui se trouvent en état de grâce, c'est-à-dire en possession de la grâce habituelle, ou si elle le produit aussi, et à quel degré, dans ceux qui ne sont pas en état de grâce. Le concile de Trente a résolu la question ainsi posée par rapport à ceux qui ne sont pas baptisés (2) et par rapport à ceux qui sont baptisés (3); il a répondu nettement que ceux qui ne sont pas en état de grâce ne peuvent avoir qu'un amour imparfait. Par conséquent ceux-là seuls peuvent posséder cet amour parfait de Dieu, dans lequel consiste la béatitude dès ce monde et qui se perpétuera sans fin dans la félicité éternelle, qui sont dans un parfait état de grâce, c'est-à-dire le premier couple avant le péché, et ceux qui depuis ont été justifiés par le Christ et ne sont pas retombés dans le péché. De là résulte que les justes antérieurs au Christianisme ne sont entrés dans la béatitude qu'après la mort du Christ,

(1) Conf. Tournely, *de Gratia Christi*, quæst. IV, art. 3.

(2) Sess. VI, c. 6.

(3) Sess. XIV, c. 4, *de Pœnit.*

et la réponse est donnée à la question des théologiens : Quelle est la grâce qui est nécessaire pour obtenir la béatitude ?

IV. Quant à la quatrième question, elle est également résolue, soit par ce qui précède, soit par l'article Justification. Il y a un passage de l'état de grâce à l'état de péché, et réciproquement. La raison en est que par le Christ nous sommes, non pas, comme disent faussement les protestants, déclarés justes, mais rendus réellement justes. Ajoutons seulement, à ce qui est dit explicitement à ce sujet dans l'article Justification, que le passage de l'état de péché à l'état de grâce est tout à fait l'œuvre de Dieu, que l'homme le rend seulement possible, mais que le passage de l'état de grâce à l'état de péché est entièrement l'œuvre de l'homme et que Dieu ne fait que le permettre ; qu'ainsi des propositions comme : « Les infidèles et les pécheurs méritent d'une certaine façon, par certains efforts, par certaines œuvres, la justification, et par conséquent arrivent d'eux-mêmes à l'état de grâce, » sont des propositions pélagiennes; et que dire : « Les hommes qui cessent d'être justes et deviennent pécheurs n'ont jamais été véritablement justifiés, » c'est parler comme les Calvinistes prédestinationistes.

Mattes.

ÉTAT (devoirs d'). *Voyez* Devoirs d'État.

ÉTAT ECCLÉSIASTIQUE. D'après l'ordre établi par Jésus-Christ, il y a dans son Église certaines personnes auxquelles est confiée la continuation spéciale de son œuvre parmi les hommes. Jésus-Christ choisit lui-même quelques disciples, auxquels il donna une mission et des pouvoirs qu'il était impossible qu'il transmît à tous les fidèles. Les Apôtres et les disciples de Jésus-Christ se présentent comme des élus, ayant pouvoir et mission, et leurs

successeurs légitimes apparaissent, dans l'Église, comme les dépositaires de dons spéciaux et de grâces supérieures, auxquels tous les fidèles doivent par cela même s'adresser. Ce n'est donc ni par hasard, ni par une institution purement humaine, ni par un calcul de prudence mondaine, que, dans l'Église fondée par le Christ, depuis son origine, à travers tous les temps, il y a toujours eu deux états bien distincts parmi les fidèles, dont les uns dirigent, au nom de Jésus-Christ et en vertu de la mission de l'Église, les intérêts surnaturels des hommes et répondent aux besoins spirituels de leurs âmes ; dont les autres, formant la masse des fidèles, se soumettent à l'autorité des personnes ecclésiastiques préposées à leur tête en qualité d'organes du Christ. Le premier état constitue le *clergé* (1), le second forme le corps des *laïques*. Cette distinction est si rigoureusement observée dans l'Église que jamais un Chrétien ne peut appartenir en même temps aux deux états; chaque membre de l'Église est ou laïque ou ecclésiastique, et celui qui est réellement ecclésiastique ne peut plus jamais redevenir laïque.

Cette distinction formelle, positive et radicale, ne dépend, dans l'Église catholique, par rapport au clergé, ni purement de ses fonctions, comme dans beaucoup de sectes où celui des fidèles qui se sent poussé par l'esprit au ministère ecclésiastique se présente, agit et parle, ni de sa charge et de sa vocation, comme parmi les protestants et les réformés ; elle est intime, personnelle; elle se fonde sur un acte sacramentel, qui met au service de l'Église, par leur immuable destination, ceux à qui il est conféré, pour réaliser l'œuvre du salut des hommes. Ces personnes, distinctes des laïques, auxquelles est imprimé un caractère sacramentel, indélébile, se nomment *ecclésiastiques;* leur totalité forme l'état ecclésiastique (1). Cette dénomination provient des occupations et de la destination auxquelles ces personnes sont consacrées : *Omnis pontifex ex hominibus assumptus pro hominibus constituitur* IN IIS QUÆ SUNT AD DEUM, *ut offerat dona et sacrificia pro peccatis* (2). Comme organes de Jésus-Christ ils conduisent les hommes à la foi vraie et vivante, en prêchant la parole de Dieu ; en leur administrant les sacrements ils conduisent les fidèles à la vie de la grâce par la justification et la sanctification ; par leur autorité pastorale ils les dirigent dans les voies de la grâce et du salut. Leur sphère d'activité embrasse tous les intérêts surnaturels des hommes ; ils remplissent à cet égard vis-à-vis de leur prochain la place de Jésus-Christ, et forment par là même un état particulier.

Cet état ecclésiastique présente, dans sa forme extérieure, une hiérarchie bien ordonnée, dont les divisions marquées dépendent de l'extension du pouvoir attribué à ses membres, comme de la différence de leurs droits essentiels. Le sacerdoce renferme, en ce qui concerne l'économie intérieure du salut, la somme des droits ecclésiastiques. C'est le prêtre qui accomplit dans l'Église, par ses fonctions sacrées, l'œuvre du salut à la place de Jésus-Christ. C'est pourquoi le Pape, les archevêques et les évêques, chefs de la hiérarchie, sont aussi prêtres. Le centre de cette œuvre de salut est le sacrifice du Christ qui se perpétue dans l'Église par le sacrifice de la Messe (3). Les prêtres sont absolument indispensables pour offrir ce sacrifice. « Le sacrifice et le sacerdoce sont telle-

(1) *Voy.* CLERGÉ, CLERC.

(1) *Voy.* ECCLÉSIASTIQUES.
(2) *Hébr.*, 5, 1.
(3) *Voy.* MESSE.

ment unis l'un à l'autre par la volonté divine que tous deux se trouvent dans la loi ancienne et dans la loi nouvelle. Comme, dans la nouvelle alliance, l'Église catholique a reçu le sacrifice visible de l'Eucharistie, d'après l'ordonnance du Seigneur, il faut aussi qu'on admette qu'elle a un sacerdoce nouveau, extérieur et visible, remplaçant l'ancien sacerdoce. Or la sainte Écriture démontre, et c'est une doctrine traditionnelle dans l'Église catholique, que ce sacerdoce a été institué par Notre Seigneur et Sauveur et que les Apôtres et leurs successeurs dans le sacerdoce ont reçu le pouvoir de consacrer, de sacrifier et d'administrer son corps et son sang, de remettre et de retenir les péchés (1). » Le sacerdoce extérieur et visible a été institué par Jésus-Christ et *doit* nécessairement subsister dans l'Église, puisque, si le sacerdoce cessait, il faudrait que l'oblation du sacrifice cessât également, et qu'au contraire, le sacrifice du Christ devant se perpétuer dans le culte ecclésiastique, il faut que le sacerdoce se perpétue de même. Le véritable prêtre, le Pontife unique, c'est et ce sera toujours Jésus-Christ; mais Jésus-Christ, invisible, Pontife et Médiateur universel entre Dieu et l'homme, se fait représenter et remplacer sur la terre par des prêtres visibles, que l'Église institue et auxquels elle donne ses pleins pouvoirs. Le prêtre est donc, d'une certaine manière, le Christ visible, continuant à vivre et à agir sur la terre sous des formes diverses; ce n'est qu'à la place du Christ, en son nom, par sa vertu que le prêtre offre l'unique et véritable sacrifice; c'est au nom et à la place du Christ qu'il poursuit l'œuvre du salut parmi les hommes. C'est pourquoi l'efficacité de son activité sacerdotale ne dépend pas de son mérite, de son état plus ou moins digne; tout ce qu'il fait dans l'Église, au nom et à la place de Jésus-Christ, comme prêtre, a un caractère indépendant de sa personne et une efficacité objective attachée à l'Ordre même.

Quoique l'état ecclésiastique soit complétement distinct et séparé dans l'Église catholique, il ne forme pas une caste exclusive qui, enfermée en elle-même, se perpétuerait elle-même, comme il en existait et existe encore chez certaines nations païennes et comme nous le voyons dans l'ancienne alliance. Le sacerdoce ancien était attaché à la descendance d'Aaron ou de Lévi, et il était maintenu et conservé parmi les membres de ces familles, de telle sorte qu'aucun membre d'une tribu différente ne pouvait parvenir au ministère sacerdotal (1). En revanche, dans l'Église, le sacerdoce n'est pas lié à une famille, à une race, et par conséquent à la génération physique; il se perpétue par la génération spirituelle de l'Ordre (2). Ce n'est ni la chair ni le sang qui font le prêtre; il est pris parmi les fidèles, élevé à l'état ecclésiastique et institué par un acte purement spirituel. Cet acte spirituel s'accomplit en faveur de celui qui est appelé. C'est la vocation qui marque parmi les membres de l'Église le fidèle destiné au sacerdoce. Cette vocation à l'état ecclésiastique vient directement de Dieu, comme toute vocation, et d'autant plus directement que la vocation ecclésiastique est la plus importante de toutes. Cette vocation dont Dieu marque certains sujets doit être vérifiée, surveillée et consacrée par l'Église. La vocation et la consécration sacramentelle ne suffisent pas d'ordinaire pour accomplir les fonctions de l'état ecclésiastique; il faut qu'il s'y joigne des dons particuliers. Telles les grâces toutes spéciales qui se révélaient

(1) *Conc. Trid.*, sess. XXIII, c. 1. Cf. can. 1, ejusd. sess.

(1) *Voy.* PRÊTRES DES HÉBREUX et LÉVITES.

(2) *Voy.* PRÊTRES CHRÉTIENS et ORDINATION SACERDOTALE.

dans le prêtre aux premiers temps du Christianisme.

Or ces dons de la grâce, ces qualités spirituelles nécessaires à celui qui est appelé à l'état ecclésiastique doivent être cultivés en lui en vue du ministère qu'il aura à remplir ; il faut qu'une direction ferme et sûre soit donnée à son caractère moral (1). Ainsi il faut que la vocation et l'ordination soient précédées d'un certain degré de capacité et de culture spirituelles. Les exigences de l'Église peuvent, sous ce rapport, être augmentées ou diminuées suivant les circonstances. Quant à la vocation, chacun peut en décider en première instance, en en conférant avec le directeur de sa conscience, avec ses parents et d'autres personnes sensées ; en dernière instance, ce sont les supérieurs ecclésiastiques, et avant tous l'évêque qui doit ordonner, qui décident si le candidat a la vocation et la préparation intellectuelle et morale nécessaires.

Il résulte de la nature des choses que rien n'est plus sublime que la *dignité sacerdotale*. Si l'on considère celui dont le prêtre tient la place, il n'est personne parmi les hommes qui puisse prétendre à une plus haute autorité ; si l'on examine ses fonctions, ce sont les plus respectables et les plus sublimes dont l'homme puisse être chargé : c'est la parole de Dieu qu'il annonce, ce sont les grâces de l'Église qu'il distribue parmi les hommes, c'est le sacrifice de la nouvelle alliance qu'il offre de ses mains. C'est pourquoi il n'y a pas une dignité parmi les hommes qui puisse être comparée à celle du prêtre. Enfin, si l'on a égard à la destination du sacerdoce, qu'est-ce qui peut lui être comparé ? Car le prêtre est chargé des intérêts spirituels et surnaturels des hommes ; il doit sauver leurs âmes en Jésus-Christ et les ramener à leur Père qui est au ciel. Or, autant la valeur d'une âme est supérieure à la valeur de toutes les choses terrestres, autant faut-il mettre au-dessus de toute dignité celle du prêtre chargé, par la grâce de Jésus-Christ, de sauver les âmes. Aussi, quand les Pères de l'Église parlent de la dignité du sacerdoce, aucune parole, aucune image ne paraissent leur suffire pour exprimer leur pensée. S. Chrysostome dit : « Le sacerdoce s'accomplit sur la terre, il est vrai, mais il faut le ranger parmi les choses célestes : τάξιν ἔχει ἐπουρανίων πραγμάτων ; car ce n'est ni un homme, ni un ange, ni un archange, ni une puissance créée quelconque, c'est le Paraclet lui-même qui a ordonné ce ministère, c'est par lui que ceux qui sont dans la chair remplissent une fonction angélique (1). » Il faut lire tout le traité de S. Chrysostome *sur le Sacerdoce* pour se convaincre de la haute idée que l'ancienne Église se faisait de la dignité sacerdotale. S. Grégoire la nomme : *Onus vel angelicis humeris formidandum*, et S. Bernard ne se fatigue pas de remettre sous les yeux du prêtre la dignité qui lui est confiée. *Quantam dignitatem*, dit-il, *contulit vobis Deus ! Quanta est prærogativa ordinis vestri ! Prætulit vos Deus regibus et imperatoribus ; prætulit ordinem vestrum omnibus ordinibus ; imo, ut altius loquar, prætulit vos Angelis et Archangelis, Thronis et Dominationibus !* Cette haute dignité est attachée objectivement au sacerdoce ; mais il faut que chaque prêtre y ajoute sa dignité personnelle. Il ne sera, il est vrai, jamais possible à personne d'atteindre par son mérite moral à la hauteur du sacerdoce ; mais le prêtre est cent fois coupable s'il songe à l'honneur du sacerdoce sans chercher à s'en rendre digne, du moins autant qu'il

(1) *Voy.* SÉMINAIRE.

(1) *De Sacerd.*, l. III, c. 4.

est en son pouvoir. On s'irriterait avec raison de voir briller une pierre précieuse sur un vase rempli d'immondices. Il n'y a pas de plus criant contraste que celui de la dignité sacerdotale unie à l'indignité de la personne : d'un côté la sublimité des fonctions, la pureté du ministère, la grâce et la sanctification que le prêtre attire et distribue ; de l'autre côté la bassesse, l'impureté, la perversité, la réprobation de l'homme. La dignité du prêtre ne peut jamais s'effacer, et doit, par conséquent, être respectée dans le prêtre le plus indigne ; mais le prêtre coupable la déshonore et l'outrage aux yeux des fidèles et la rend un objet de honte et de mépris aux yeux des infidèles. C'est pourquoi personne ne doit aspirer témérairement au sacerdoce, et celui que Dieu daigne élever à cette sublime fonction doit, par un saint zèle et une irréprochable conduite, se maintenir à cette hauteur.

La considération dont jouit le prêtre répond à la haute dignité dont il est revêtu. Chacun le considère, dans l'Église, comme le ministre du Christ et l'administrateur des mystères de Dieu (1). Toute âme fidèle est, quant à ses intérêts les plus sacrés, adressée aux prêtres, qui ont entre leurs mains les moyens de salut et de béatitude.

Les fidèles sont sous la direction de l'état ecclésiastique, corps enseignant parmi ceux qui ont besoin d'être enseignés. Dans tout ce qui concerne le salut de l'âme, dans toutes les affaires de conscience, les fidèles doivent au prêtre obéissance et soumission. Il annonce, au nom de Dieu et de l'Église, la parole du salut ; son autorité gagne les âmes à cette parole sanctifiante ; il distribue, comme organe visible du Saint-Esprit, les grâces que les fidèles reçoivent de sa main, parce qu'ils le savent institué à cette fin ; il offre, comme représentant du Christ, le Sacrifice saint et pur, et les fidèles se réunissent autour de lui comme leur médiateur ; il décide dans le tribunal de la Pénitence, au nom de Dieu, et l'âme pénitente se soumet à sa sentence. Quoi que fasse le prêtre il est entouré d'une considération surnaturelle et indélébile devant laquelle le simple fidèle s'incline et s'humilie. Il va sans dire que chaque prêtre peut augmenter ou affaiblir cette considération par sa tenue et sa conduite personnelles, peut l'employer à l'édification ou à la ruine de ses ouailles.

Cf. Privilége canonique.

Bendel.

ÉTAT ORIGINEL. *Voyez* Adam, Justice et Sainteté originelles, Péché originel, Rédemption, Enfants de Dieu.

ÉTENDARDS ou BANNIÈRES. Les étendards ou bannières (*vexilla*) servent d'ordinaire à orner les processions ecclésiastiques qui se font hors de l'église, que ce soient des processions d'actions de grâces ou de rogations, ou des convois funèbres. En général on les porte en avant, parfois aux diverses parties de la procession ; on les voit aussi arborés dans les églises et sur les tours de l'église, le jour de la Dédicace et dans l'octave. On distingue la hampe de la bannière elle-même : la hampe, surmontée d'une barre transversale, représente une *Crux immissa* (†) ; la bannière, de soie, de laine, etc., ornée d'images religieuses, ordinairement de couleur rouge ou blanche et rouge (il y en a aussi de bleues, de vertes, de jaunes, de noires, etc.), est attachée à la barre transversale, libre et flottante. La bannière qu'on arbore sur la tour de l'église à la fête de la Dédicace n'a pas de barre transversale, et le drapeau flottant est attaché à la hampe. On ne peut pas se servir des drapeaux ou éten-

(1) I *Cor.*, 4, 1.

dards de ce genre dans les processions; du moins le Rituel romain porte la prescription suivante : *Præferatur, ubi fuerit consuetudo, vexillum sacris imaginibus insignitum, non tamen factum militari seu triangulari forma.*

On ignore qui a ordonné l'usage des bannières dans le culte. S. Grégoire de Tours le connaît déjà (1), de même qu'Honoré d'Autun (2), Guillaume Durand (3), etc. Peut-être l'ordre donné par Constantin le Grand de placer la croix sur les étendards de l'armée en a fourni la première idée (4), la vie des Chrétiens sur la terre ayant beaucoup d'analogie avec la vie d'un soldat, et étant fréquemment appelée dans les saintes Écritures un combat, une milice (5). Dans tous les cas cette comparaison explique quel est le sens symbolique des bannières : le drapeau est pour le soldat le signe sous lequel il se range, sous lequel il combat, pour lequel, en cas de besoin, il donne son sang et sa vie. Ainsi la bannière ecclésiastique rappelle aux fidèles que, dans le combat de ce monde, ils doivent lever leurs regards vers la croix du Seigneur, s'y attacher d'une manière inébranlable; car elle est le bouclier de notre foi, le foyer de notre amour, l'ancre de notre espérance. Le soldat voit flotter le drapeau devant lui ou sait qu'il n'est pas loin de lui, tant qu'il est libre et vainqueur; il rentre joyeux, quand il a vaincu, à l'ombre de son drapeau. Ainsi la bannière qui flotte aux yeux du Chrétien durant les solennités du culte lui rappelle qu'il peut servir librement son Maître et Seigneur, que personne ne peut l'entraver dans ce service, pourvu qu'il le veuille lui-même loyalement, et que, s'il persévère jusqu'à la fin, une entrée triomphale et glorieuse l'attend au ciel.

(1) *Hist. Franc.*, l. V, c. 4.
(2) *Gemma anim.*, l. I, c. 72.
(3) *Ration.*, l. I. c. 3.
(4) Eusèbe, *Vita Const.*
(5) I *Cor.*, 9, 26. *Philipp.*, 1, 30.

De temps à autre, par exemple dans les évêchés de la Suisse, on bénit les bannières (1). L'oraison dite dans ce cas est celle-ci : « Seigneur Jésus-Christ, dont l'Église est ordonnée comme une armée en bataille, daignez bénir cette bannière, afin que tous ceux qui combattent sous elle pour le Dieu des armées soient, par l'intercession du saint patron N..., jugés dignes de vaincre ici-bas leurs ennemis visibles et invisibles et de triompher un jour dans le ciel. » Le Rituel romain ne connaît pas cette bénédiction.

F.-X. Schmid.

Étendards ou drapeaux (bénédiction des). Elle diffère de la bénédiction des bannières, dont nous avons parlé dans l'article précédent. L'évêque, en y procédant, commence, en vertu du Pontifical romain (le Sacramentaire de S. Grégoire n'en parle pas), par quelques versets avec l'oraison suivante : « Dieu éternel et tout-puissant, qui bénissez et fortifiez les vainqueurs, daignez écouter notre humble prière, et sanctifiez ce drapeau de votre bénédiction, afin que, sous votre égide, il soit un rempart formidable contre les adversaires et les rebelles, la terreur des ennemis du peuple chrétien, une citadelle pour ceux qui auront confiance en vous, un gage sûr de la victoire, puisque vous êtes le grand Dieu qui terminez les guerres et qui accordez votre céleste protection à ceux qui espèrent en vous. Nous vous en conjurons par Notre-Seigneur Jésus-Christ, etc. » Alors l'évêque asperge le drapeau et le remet au porte-drapeau, en disant : « Prenez ce drapeau consacré par la bénédiction du ciel : qu'il devienne la terreur des ennemis du nom chrétien, et que le Sei-

(1) *Liturg. sacra*, Marzohl et Schneller, p. V, p. 491.

gneur daigne vous accorder la grâce d'être conservé avec cet étendard pour son honneur et sa gloire, et que vous traversiez avec courage et sans blessure les rangs des ennemis. » L'évêque termine en donnant le baiser de paix à l'enseigne et disant : « La paix soit avec vous. » — Si la bénédiction se fait solennellement elle a lieu pendant la messe. Il est d'habitude de n'attacher le drapeau à la hampe qu'après la bénédiction, et le régiment entier prend part à la cérémonie en ce qu'une députation prise dans son sein, et composée d'hommes de tous les grades, depuis le soldat jusqu'au colonel, enfonce les clous qui attachent le drapeau à la hampe.

ÉTERNITÉ DE DIEU. *Voyez* DIEU.

ÉTERNITÉ DES PEINES DE L'ENFER. *Voyez* PEINES DE L'ENFER.

Ἑτεροούσιος. *Voyez* AÉTIUS, ANOMÉENS et ARIENS.

ÉTHANIM. *Voyez* MOIS.

ÉTHELBERT, roi de Kent. *Voyez* ANGLO-SAXONS.

ÉTHIOPIE. *Voyez* ABYSSINIE.

ÉTHIOPIEN (DIALECTE). *Voyez* LANGUE SÉMITIQUE.

ÉTHIQUE. *Voyez* MORALE.

ETHNARQUE (ἐθνάρχης). C'était, selon toute apparence, le titre des princes qui régnaient sur des peuples de leur race, mais sous une suzeraineté étrangère.

Ainsi le grand-prêtre Simon, vassal des Syriens, est nommé ethnarque (1), de même qu'Archélaüs, fils d'Hérode-le-Grand, auquel, pour l'humilier, on refusa d'abord le nom plus honorable de roi, qui lui fut donné plus tard par Auguste (2). D'après cela l'ἐθνάρχης Ἀρέτα τοῦ βασιλέως, dans Damas (3), paraît aussi avoir été un prince indigène des gens de Damas, qui était vassal d'Arétas. On ne peut, d'après le texte de l'Épître aux Corinthiens, ni d'après les mœurs et les coutumes de l'antique Orient, voir dans cet ethnarque une simple autorité ou un commandant militaire. Quelques auteurs ont, avec un peu plus de vraisemblance, voulu voir dans les paroles de l'Apôtre un ethnarque des Juifs dans Damas (1), sans toutefois pouvoir prouver l'existence d'un pareil ethnarque.

(1) I *Machab.*, 14, 47; 15, 1. Jos., *Antiq.*, XI.

(2) Jos., *Antiq.*, XIV, 7, 2, et 8, 5; XVII, 11, 4. *Bell. Jud.*, VII, 6, 3.

(3) II *Cor.*, 11, 32.

ETHNICISME. *Voyez* PAGANISME.

ETHROTH (עַטְרוֹת), accompagné du mot שׁוֹפָן, Sophan, était une petite ville de la tribu de Gad (2); suivi des mots Beth-Joab, בֵּית יוֹאָב, c'était une ville de la tribu de Juda (3).

ÉTIENNE I-X, PAPES.

ÉTIENNE I (SAINT), fils de Jules, Romain, monta sur le trône pontifical en 253, après le martyre du Pape Lucius. Étienne, étant archidiacre, avait reçu du Pape Corneille, prévoyant sa mort, le dépôt de tous les biens de l'Église. Le Pape Lucius lui accorda la même confiance. Il s'éleva, sous le pontificat d'Étienne, une question d'un haut intérêt, qui divisa l'Église de Rome et celle d'Orient : ce fut la question de la validité du Baptême des hérétiques. La plupart des Églises d'Asie et les évêques d'Afrique décidèrent que ceux qui avaient été baptisés par des hérétiques devaient être baptisés de nouveau en rentrant dans l'Église catholique. On tint des synodes provinciaux, où l'on discuta cette question : d'abord à Carthage (vers 200), sous la présidence de l'évêque de cette ville, Agrippinus ; plus tard (235), à Iconium et à Synnada, en Asie Mineure. Ici on se prononça contre la validité du Baptême des hérétiques, contrairement à l'avis de l'Église d'Occident, qui, et celle de Rome sur-

(1) Conf. *Act.*, 9, 20-25.

(2) *Nombres*, 32, 35.

(3) I *Paralip.*, 2, 54.

tout, se contentait d'imposer les mains aux hérétiques rentrant dans l'Église catholique, en signe de réconciliation et de pénitence, mais ne renouvelait pas le Baptême. S. Cyprien (1) confirma aussi la pratique de l'Orient dans deux synodes (255 et 256); mais ce ne fut que lorsque cet évêque eut soumis les conclusions des synodes d'Afrique à Étienne Ier, évêque de Rome, que la double pratique des deux Églises, qui n'avait pas été attaquée jusqu'alors, menaça de devenir l'objet d'une discussion fâcheuse et de conséquences plus fâcheuses encore. Le Pape déclara simplement qu'il fallait ne pas introduire de nouveauté et s'en tenir à la tradition; que le Baptême conféré par les hérétiques devait être reconnu comme *valide*, pourvu que l'on eût observé la *forme de l'Église catholique*, et qu'on eût conféré le sacrement *au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit*. Cyprien fut fort mécontent de cette déclaration; il ne pouvait renoncer à l'opinion que l'eau employée par les hérétiques était une eau profanée, par conséquent sans vertu pour laver l'âme de ses péchés. Dans la chaleur de la discussion il se laissa entraîner contre Étienne à des expressions qui semblaient nier la soumission due au Saint-Siége et la primauté du Pape, qu'il avait publiquement professées jusqu'alors. Etienne toutefois atteignit son but. Quant à Cyprien et à son plus intime ami, qui s'exprimait encore plus vivement que lui, Firmilien, évêque de Césarée, en Cappadoce, ils doivent, dans cette discussion, être jugés d'après leur point de vue, et, par cela même, avec indulgence. Car Cyprien pouvait avec raison en appeler à la pratique et à la tradition de son Église; il s'était bien gardé d'accorder un *second Baptême*, celui-ci ayant, dès l'origine, excité une répugnance absolue; il avait statué que c'était le Baptême vrai qu'il fallait conférer à ceux qui n'en avaient eu jusqu'alors que l'apparence. Puis, il ne faut pas oublier qu'Étienne avait négligé de motiver sa déclaration, et d'ajouter, comme le fit plus tard S. Augustin, contre les Donatistes, que ceux qui étaient séparés de l'Église catholique étaient cependant restés unis en certaines choses, et précisément dans le pouvoir de baptiser, puisque c'est, à proprement parler, le Christ qui baptise, etc.; que, si donc le Baptême avait lieu comme il avait été ordonné par le Christ, il fallait le reconnaître et l'admettre comme Baptême du Christ. En outre l'Église n'avait encore, à cette époque, prononcé aucune décision sur le Baptême des hérétiques (1), décision qui ne fut promulguée qu'au concile d'Arles, en 314, et au concile de Nicée, en 325. Du reste le décret du Pape S. Étienne n'était pas étendu aux Pauliniens et aux Cataphrygiens, c'est-à-dire aux hérétiques qui niaient le dogme catholique de la Trinité et dont le concile de Nicée rejeta le Baptême. Si, dans cette circonstance, le Pape S. Étienne rappela, avec le ton bref de l'autorité, à l'obéissance, S. Cyprien et d'autres de ses collègues qu'il estimait d'ailleurs, ce fut par une haute inspiration de sagesse, qui ne pouvait tolérer qu'une plus longue discussion troublât l'unité et posât le germe d'un schisme. C'est pourquoi Étienne réclama tout simplement qu'on reconnût la tradition dans sa source la plus pure, c'est-à-dire dans l'Église de Rome. « Car le prudent et saint Pape, dit Vincent de Lérins, savait bien que la piété défend d'admettre jamais une autre doctrine que celle que nous avons héritée de nos ancêtres; que, cette foi, nous devons la transmettre fidèlement à notre postérité; qu'en général on ne peut, en fait

(1) *Voy.* Cyprien (S.).

(1) *Voy.* Baptême des hérétiques.

de religion, s'écarter de la voie tracée, comme bon semble à chacun; qu'il faut au contraire la suivre où elle nous conduit; que la prudence et la fermeté vraiment chrétiennes consistent à maintenir fidèlement les principes que nous ont laissés les Pères, et non à léguer à nos descendants nos propres opinions et nos vues *privées*. Quel fut, ajoute Vincent de Lérins, le résultat de toute cette agitation? Nul autre que celui qui a lieu d'ordinaire dans les discussions de ce genre : on s'en tint à la foi ancienne et on rejeta les opinions nouvelles. » Le contraire arrive d'habitude chez les hérétiques. La pratique de l'Église africaine pouvait facilement faire suspecter les Catholiques d'imiter les Montanistes et les Donatistes, lesquels rebaptisaient ceux qui, ayant été baptisés dans l'Église catholique, avaient embrassé leur secte.

La fin du règne d'Étienne fut attristée par l'affreux spectacle de la persécution de l'empereur Valérien, dont le Pape devint lui-même victime. Étienne, infatigable durant cette terrible épreuve, continua à adresser au peuple des paroles de consolation, à lui expliquer la sainte Écriture, à l'encourager à persévérer jusqu'au martyre. Il ordonnait tout ce qu'exigeait la direction de l'Église dans les circonstances où elle se trouvait, célébrait dans les cryptes les saints mystères, réunissait son clergé autour de lui et lui inspirait son enthousiasme ; il enseignait les païens et en baptisait un grand nombre. Valérien, irrité de cette conduite courageuse, fit conduire le saint au temple de Mars avec ordre d'y sacrifier aux dieux sous peine de mort. A peine Étienne entrait dans le temple que la foudre y pénétra et renversa les idoles avec un épouvantable fracas. Le Pape put sortir du temple, se rendit au cimetière de Sainte-Lucille, où il exhorta encore une fois les siens à persévérer jusqu'à la mort et offrit le saint Sacrifice. Valérien, instruit de l'événement, fit de nouveau chercher le Pape par des soldats; Étienne, inébranlable, acheva les saints mystères, et fut immédiatement après décapité, le 2 août 257.

ÉTIENNE II, Romain, cardinal-prêtre, fut régulièrement élu le 27 mars 752, mais ne fut pas consacré, étant mort d'un coup d'apoplexie le troisième ou quatrième jour après son élection. Plusieurs historiens ont eu le tort de ne pas le compter dans la série des Papes, à cause de sa courte possession du Saint-Siége et parce qu'il n'avait pas été consacré.

ÉTIENNE III (dit II) fut élu immédiatement et unanimement après Étienne II (752). Il passait pour un homme d'une rare piété, d'une extrême prudence, aimant son clergé, brûlant du désir de restaurer l'Église et d'annoncer la parole de Dieu. Il était habile et énergique dans l'action, quoique éloigné de toute opiniâtreté. C'est ce qu'il prouva dans les attaques qu'il eut à subir de la part d'Astolf, roi des Lombards. Astolf s'était emparé de l'exarchat de Ravenne et menaçait même la ville de Rome d'une invasion. Étienne prit son refuge en Dieu, ordonna des processions publiques, et se rendit lui-même nu-pieds dans la basilique *ad Præsepe*. Entraîné en quelque sorte par une inspiration divine, Étienne résolut de s'adresser aux Franks pour obtenir du secours, n'en pouvant espérer du côté du faible et indolent empereur Constantin Copronyme, complétement subjugué par le fanatisme des iconoclastes. Pepin, le puissant et formidable maître du royaume des Franks, était un prince sur lequel le Pape pouvait d'autant plus compter que Pepin, en vue de son élévation au trône, s'était avant tout uni au Saint-Siége. Cependant le pacifique pontife voulut faire un dernier essai pour aplanir les

difficultés, et, malgré les prières du peuple romain, se rendre personnellement à la cour du roi des Lombards. Ce ne fut que lorsqu'il eut acquis la conviction qu'il ne pouvait dompter l'esprit d'Astolf, qu'il se rendit en France. Pepin (1) envoya trois fois des députés à Astolf, d'après l'avis d'Étienne; mais, le Lombard ne voulant ni épargner Rome, ni rendre ses injustes conquêtes, Pepin marcha contre lui. Ses troupes étaient déjà à moitié chemin lorsqu'il envoya encore une fois une députation à Astolf, cédant aux prières du Pape qui voulait, autant que possible, éviter l'effusion du sang. Astolf ne répondit que par des menaces. Alors Pepin traversa les Alpes, assiégea le roi des Lombards dans Pavie et en reçut enfin la promesse qu'il restituerait l'exarchat (2) et toutes ses conquêtes. Pepin se retira à l'entrée d'un hiver qui menaçait d'être rigoureux. Avant son départ il avait, en présence des grands du royaume, fait, en vue de la rémission de ses péchés, la promesse solennelle, si Dieu lui accordait la victoire sur les Lombards, de transmettre à S. Pierre et à ses successeurs, en perpétuelle propriété, l'exarchat et les cinq villes arrachées aux États romains; mais à peine Pepin avait franchi les Alpes qu'Astolf viola sa parole, envahit le territoire et la ville de Rome, et y profana les tombeaux des saints martyrs. Étienne s'adressa de nouveau à son protecteur. Pepin revint en Italie. Il y reçut une députation de l'empereur Copronyme, qui réclamait l'exarchat et les autres villes, à l'exclusion du Pape. Pepin leur donna pour réponse qu'aucune perspective d'intérêt terrestre ne l'avait amené en Italie; que l'intention seule de mériter la grâce divine l'avait poussé à prendre l'Église romaine sous sa protection; que, lorsqu'il aurait en son pouvoir l'exarchat et les cinq villes romaines, il accomplirait sa promesse, et les transmettrait à S. Pierre et à ses successeurs.

Pepin tint parole. Dès qu'il eut enlevé aux Lombards l'exarchat et vingt-deux villes il en fit don au Pape. Cette donation fut la base de la souveraineté temporelle du Saint-Siége; car, quant à la donation de Constantin, il est certain qu'elle n'a jamais existé. Pepin, par cette donation offerte à S. Pierre, rendit un service essentiel, et qu'on ne saurait assez estimer, à la primauté du Saint-Siége. Ce service s'est perpétué depuis la personne de S. Étienne, et s'étendra sans aucun doute jusqu'aux siècles futurs. Une fois l'empire romain écroulé, il fallait que la Providence avisât à un moyen de garantir et de protéger l'indépendance du premier siége de la Chrétienté contre l'oppression et le joug de souverains puissants et injustes: « Car, dit Fleury, tant que l'empire romain a subsisté, il a embrassé dans sa vaste étendue presque toute la Chrétienté; mais depuis que l'Europe est divisée en plusieurs princes indépendants les uns des autres, si le Pape eût été sujet de l'un d'eux, il eût été à craindre que les autres n'eussent eu peine à le reconnaître pour père commun et que les schismes n'eussent été fréquents. On peut donc croire que c'est par un effet de la Providence qu'il s'est trouvé indépendant et maître d'un État assez puissant pour n'être pas opprimé par les autres souverains, afin qu'il fût plus libre dans l'exercice de sa puissance spirituelle et qu'il pût contenir plus facilement tous les autres évêques dans leur devoir (1). »

Le Pape Étienne réunissait souvent le clergé romain dans son palais et l'exhortait à étudier assidûment la sainte

(1) *Voy.* Pepin.
(2) *Voy.* Exarchat de Ravenne.

(1) Fleury, t. V, p. 8, Didier, 1844.

Écriture et les conciles, de manière à avoir toujours à leur disposition les vrais moyens de défendre l'Église contre ses ennemis. Il mourut en 757, après un règne de cinq ans. Il laissa cinq lettres et plusieurs constitutions canoniques.

ÉTIENNE IV (dit III), Romain de naissance, mais Sicilien d'origine, moine bénédictin du couvent de Saint-Chrysogone, créé cardinal du titre de Ste-Cécile par le Pape Zacharie, fut élu Pape en 768, sous le règne des empereurs Constantin Copronyme et Léon. Les Papes Zacharie, Étienne et Paul avaient tenu en grande estime sa vertu et sa rare expérience. Après la mort de Paul les électeurs furent unanimes pour l'élever au trône, et l'accompagnèrent avec les plus vives acclamations au palais de Saint-Jean de Latran. Un de ses premiers actes fut le jugement de l'antipape Constantin, qui, appartenant à une famille princière, et étant encore laïque, était parvenu, par toutes sortes de violences et d'intrigues, avant même la mort du Pape Paul Ier, à se faire élire, et avait joué pendant treize mois le rôle de souverain Pontife.— En 769 Étienne réunit au palais de Latran une assemblée d'évêques de France et d'Italie, devant laquelle il assigna Constantin, qui eut à répondre de sa criminelle usurpation. Constantin s'excusa d'abord en prétendant qu'on l'avait élu contre son gré; mais il se contredit immédiatement en justifiant son élévation par des exemples analogues des temps antérieurs, suivant lesquels maints laïques avaient été créés évêques. L'assemblée condamna unanimement l'intrus, et décida qu'à l'avenir aucun laïque, sous peine d'excommunication, ne pourrait prétendre au pontificat. Les actes du gouvernement de Constantin furent annulés et brûlés. La troisième session de ce concile arrêta que tous les évêques illégitimement élus par Constantin retourneraient chez eux, s'y feraient élire de nouveau et se rendraient ensuite à Rome pour être sacrés par le Pape. L'antipape eut une triste fin: on lui creva les yeux, ainsi qu'à plusieurs de ses partisans, barbarie malheureusement trop fréquente dans ces temps d'anarchie et de fanatisme, et le plus souvent et le plus cruellement exercée par les iconoclastes grecs à l'égard des Catholiques persévérants et surtout des moines. Du reste l'antipape lui-même avait vu s'élever contre lui un pseudo-pape dans la personne d'un certain Philippe. Cinquante-deux évêques de France s'étaient rendus au concile de Latran. Étienne avait spécialement demandé à Pepin et à ses fils Carloman et Charlemagne de lui envoyer les hommes les plus savants, et c'étaient les fils de Pepin qui avaient répondu au désir du Pape, Pepin étant mort sur ces entrefaites (768). Ce concile s'occupa encore d'autres affaires urgentes. Ainsi il annula les décrets que le pseudo-concile de Constantinople avait promulgués contre les images, et Étienne ne manqua pas d'envoyer les conclusions du concile à l'empereur Constantin Copronyme, pour le faire revenir de ses déplorables erreurs. Mais l'impie Constantin, au lieu de rentrer en lui-même, fit réunir sur une place d'Éphèse des moines et des religieuses et leur ordonna de se prendre immédiatement pour époux les uns les autres. Ceux qui résistèrent, et ce fut le plus grand nombre, eurent les yeux crevés et furent bannis. — Étienne eut encore de durs démêlés avec Didier (1), roi des Lombards, qui suscita par ses intrigues et ses fourberies de nombreux troubles dans l'Église. Ainsi il vendit à un certain Michel l'île de Ravenne. Etienne parvint, à l'aide des légats franks, à chasser cet usurpateur sacrilége. Alors

(1) *Voy.* DIDIER.

Didier songea à se venger de ceux qui avaient aidé à repousser Michel ; il réussit à séduire le gouverneur de la ville, parut armé dans Rome, tint le Pape prisonnier dans l'église de Saint-Pierre, et fit crever les yeux à deux de ses amis. Ce même Didier avait solennellement promis, sur le tombeau du prince des Apôtres, au Pape Étienne, qui réclamait les droits de l'Église, de lui restituer complétement le patrimoine de S. Pierre ; mais, suivant son habitude, il n'avait tenu aucun de ses engagements. Étienne demanda dans cette extrémité aux princes franks, Charles et Carloman, d'obliger les Lombards (1) à rendre ce qu'ils retenaient injustement. Étienne écrivit à plusieurs reprises aux deux princes et à leur mère dans des circonstances plus heureuses; mais il se vit un jour dans le cas d'adresser à Charles une lettre sévère et menaçante pour le détourner d'un mariage avec Berthe, fille du roi des Lombards. Charles l'épousa néanmoins; mais au bout d'un an il l'abandonna d'une façon scandaleuse. Étienne, après un règne de trois ans et demi, mourut en 772, et sa fin fut vraisemblablement avancée par la douleur que lui avaient causée les abominables cruautés exercées par le gouverneur impérial Draca à l'égard des moines et des religieuses qui avaient refusé de s'associer aux profanations des iconoclastes.

Étienne V (dit IV), Romain d'une naissance distinguée, créé cardinal-diacre par Léon III, fut élu Pape le 24 juin 816, mais mourut dès l'année suivante.

Aussitôt après son élévation il fit prêter serment de fidélité à l'empereur Louis le Débonnaire par les Romains toujours disposés à la révolte, afin de les tenir plus facilement sous sa main. Il annonça à l'empereur le projet qu'il avait de se rendre en France, ce qu'il réalisa en effet deux mois après son intronisation. Ce voyage avait pour but de couronner l'empereur et de former avec lui un plan de pacification de l'Italie. Louis envoya une honorable ambassade au-devant du Pape pour le recevoir et l'accompagner à Reims. L'empereur lui-même, suivi des grands de l'empire, alla un pas au-devant du souverain Pontife, et salua le chef de l'Église avec le plus profond respect. Le dimanche suivant le Pape sacra solennellement Louis et lui posa sur la tête une couronne précieuse qu'il lui avait apportée en cadeau; il couronna de même l'impératrice Irmengarde. Le doux et clément pontife profita de cette circonstance pour obtenir la grâce de plusieurs prisonniers; il demanda à Louis la faveur d'emmener avec lui les Romains que son père Charlemagne avait retenus en France, en punition des fautes qu'ils avaient commises vis-à-vis de l'Église romaine et du Pape Léon III.

Étienne VI (dit V), Romain de naissance, parvint en 885 au siége pontifical. Le Pape Adrien III l'avait pris en grande amitié et l'avait attiré auprès de sa personne. On vante la douceur et la charité d'Étienne envers les pauvres. Au moment où il monta sur le trône les biens de l'Église étaient dans la plus triste situation; il sacrifia d'abord son patrimoine pour subvenir aux plus urgents besoins; il se privait souvent du nécessaire pour aider des veuves et des orphelins. Il offrait tous les jours le saint Sacrifice, et employait tout le temps que lui laissaient les affaires de son gouvernement à la prière et à la psalmodie. Ce fut un des priviléges de ce Pape de savoir entrer en communication plus ou moins intime avec des hommes d'une probité, d'une expérience et d'un savoir éprouvés. Il dé-

(1) *Voy.* Lombards.

fendit avec succès, contre le patriarche schismatique Photius, les droits de l'Église et du Saint-Siége. L'empereur Basile avait adressé à Adrien III une lettre pleine d'injures et d'outrages contre ce Pape et son prédécesseur Marin, parce qu'ils n'étaient pas entrés en communion avec Photius. Adrien étant mort, ce fut Étienne qui reçut la lettre de l'empereur; il chercha dans sa réponse à détourner ce prince du vif intérêt qu'il prenait à cet eunuque excommunié, et frappa d'un nouvel anathème Photius, l'homme à la fois le plus savant et le plus fourbe de son siècle. La lettre du Pape Étienne parvint à Léon, fils de Basile, qui était mort dans l'intervalle. Léon trouva les plaintes de Rome fondées, les fautes de Photius inexcusables, rappela tous les ecclésiastiques que ce patriarche avait excommuniés, poursuivis et exilés; Photius lui-même fut déposé (886), et enfermé dans un couvent d'Arménie, où il mourut en 891. C'est ainsi que, pour un temps du moins, le schisme grec fut aboli.

L'empereur proposa au clergé de nommer patriarche de Constantinople son frère, qui avait embrassé l'état ecclésiastique; mais, comme ce frère avait été ordonné diacre par Photius, l'empereur conseilla aux évêques et aux prêtres assemblés d'envoyer une députation au Pape, pour obtenir une dispense en faveur de ceux qui avaient été ordonnés par Photius et la confirmation de l'élection de son frère, ce qui fut en effet accordé. Ce Pape mourut en 891, après un règne de six ans.

Étienne VII (dit VI), Romain de naissance, arriva par les intrigues du puissant parti du margrave Adalbert au trône pontifical, après la déposition et le renvoi de l'antipape Boniface, qui, porté par une sédition populaire, avait occupé quinze jours le trône pontifical.

Ce Pape confirma le mode peu honorable dont il avait été élevé par le traitement indigne qu'il infligea au cadavre de son prédécesseur, qui avait été son ennemi personnel (1). Il fit exhumer, outrager, mutiler et décapiter le cadavre du Pape Formose, qu'on jeta finalement dans le Tibre. Il prétendit excuser cette vengeance insensée en disant que Formose avait commis le crime inouï d'échanger son siége épiscopal de Porto contre celui de Rome. Les prêtres ordonnés par le Pape Formose furent déposés, et, suivant l'opinion de quelques auteurs, ordonnés de nouveau. Le châtiment de cette barbarie sans nom ne se fit pas attendre longtemps. Les amis de Formose, outragé dans sa tombe, excitèrent le peuple contre Étienne, qui fut jeté dans un cachot, et, au bout de quelques mois, étranglé. Le Pape Jean IX tint un concile qui condamna tout ce qui avait été fait par l'assemblée des évêques de 897 contre la mémoire et le cadavre de Formose. Les Pères de ce concile justifièrent la translation du siége de Formose à Rome, qu'avait incriminée Étienne, son incontestable mérite, disaient-ils, l'ayant fait appeler au Siége apostolique.

Étienne VIII (dit VII), Romain de naissance, successeur de Léon VI, élu en 929, régna deux ans un mois et quinze jours. On le représente comme un homme d'un caractère doux et d'une grande piété; l'histoire ne cite d'ailleurs aucun fait remarquable de son règne.

Étienne IX (dit VIII), Allemand de naissance et parent de l'empereur Othon, fut élu par le clergé et le peuple en 939, malgré l'opposition des cardinaux. Un certain Albéric, voulant exercer dans Rome un pouvoir sans contrôle, parvint à soulever la populace contre le Pape, qui fut tellement maltraité et défiguré par les insurgés qu'il n'osa plus se montrer en public. — Hugues Capet

(1) *Voy.* Formose.

retenait, à cette époque, le roi légitime des Franks. L'empereur Othon insista pour obtenir la délivrance de ce prince, et le Pape, s'unissant à ses efforts, envoya en France ses légats chargés de menacer Hugues de l'excommunication s'il ne relâchait le roi captif, qui fut en effet rendu à la liberté. Étienne mourut en 942, après un règne de trois ans et quatre mois.

ÉTIENNE X (dit IX), de Lorraine, fils de Gotelon, duc de la basse Lorraine, et frère de Godefroi le Barbu, se nommait Frédéric, fut soigneusement élevé, se voua à l'Église, fut d'abord chanoine de Saint-Lampert, en Lorraine, puis créé par le Pape Léon IX cardinal-diacre et chancelier du Saint-Siége. Il fut envoyé en qualité de légat du Pape, avec le cardinal Humbert, à Constantinople, où il réfuta les erreurs des Grecs. Il jugea, en vertu des pouvoirs apostoliques dont il était revêtu, le patriarche Cærularius et ses partisans, qu'il avait victorieusement réfutés dans une conférence publique.

L'empereur Constantin Monomaque, qui l'avait honorablement accueilli, le renvoya chargé de riches présents « pour S. Pierre. » Malheureusement le cardinal Frédéric fut dépouillé en route de ses trésors, et non-seulement arriva à Rome les mains vides, mais fut encore suspecté par l'empereur Henri de s'être ligué à Constantinople contre lui. Frédéric, désolé de ces événements et de ces soupçons, se retira au mont Cassin, dont, sous le pontificat de Victor Ier, il fut élu abbé. Se trouvant à Rome au moment de la mort de Victor, il se disposait à retourner à son couvent, lorsque les Romains le conduisirent de force dans la basilique de Saint-Pierre-aux-liens, et l'élurent, le 2 août 1057, Pape, sous le nom d'Étienne, avec un enthousiasme que, depuis bien des années, ils n'avaient pas montré dans des circonstances semblables. Frédéric élu conserva comme souverain Pontife le titre d'abbé du mont Cassin; il convoqua, durant son règne, plusieurs synodes chargés de prendre des mesures contre la corruption des mœurs du clergé; il s'efforça surtout d'abolir la simonie, le concubinat des ecclésiastiques et les mariages incestueux. Tous les ecclésiastiques qui, malgré la défense de Léon IX, avaient violé la continence, obligés de se séparer de leurs concubines et de faire une grave pénitence, furent exclus pour un certain temps des fonctions sacerdotales, et pour toujours de la célébration des saints mystères. Il se servit surtout, pour réaliser ces mesures, du concours de Pierre Damien (1), qu'il fit venir à Rome et qu'il obligea d'accepter l'évêché d'Ostie, auquel était lié le premier titre de cardinal. Le jour de la fête de S. André Étienne retourna au mont Cassin, où il ordonna aux moines d'élire un nouvel abbé; ils choisirent son ami Didier. Didier, toutefois, ne devait lui succéder qu'après sa mort, suivant en cela l'exemple de son prédécesseur, le Pape Victor II, qui, en montant sur le trône pontifical, avait conservé toute sa vie son évêché d'Eichstætt. Étienne ne négligea pas non plus les affaires extérieures. L'exil de Michel Cærularius lui parut une occasion favorable d'opérer l'union de l'Église d'Orient avec celle de Rome. Il désigna à cet effet des députés qu'il jugea capables de réussir, et parmi eux son ami Didier. Il avait aussi envoyé à l'impératrice Agnès, mère de Henri IV, une députation présidée par l'archidiacre de l'Église romaine, Hildebrand, pour rendre compte de la situation de l'Italie, surtout de son projet d'en chasser les Normands, ainsi que de son sérieux désir d'avoir pour successeur Gérard, évêque de Florence, désir auquel il priait l'impératrice d'accorder son assentiment. Étienne voulait probablement prévenir par là de funestes di-

(1) *Voy.* DAMIEN (Pierre).

visions. Ce fut dans le même but qu'il ordonna que, au cas où il mourrait avant le retour de Hildebrand, on retardât l'élection du Pape. Étienne s'abusa aussi de l'espoir de voir, après la mort de l'empereur Henri, son frère, le duc Godefroi de Lorraine, arriver à la couronne impériale, et chasser, grâce à son concours, les Normands de l'Italie. Comme il manquait de ressources financières pour réaliser tous ses plans il convoqua en Toscane un synode composé du clergé et du peuple. En attendant il ordonna aux moines du mont Cassin de lui livrer le riche trésor de ce couvent, qu'il devait sous peu remplacer et grossir. On lui obéit, quoique avec chagrin. Lorsqu'il vit ce précieux dépôt il ne put s'empêcher de verser des larmes et s'empressa de le renvoyer. Mais la réalisation de tous ces projets échoua devant la mort, qui, au bout de huit mois, frappa l'entreprenant Pontife. Un parti puissant ne permit pas qu'on attendît, conformément aux ordres du Pape défunt, le retour de Hildebrand. N'ayant pas à craindre alors l'intervention de l'empereur, les hommes de ce parti pénétrèrent, la nuit, à main armée, dans une église, et élurent l'évêque de Vellétri, Jean, qui se donna le nom de Benoît X (que d'autres désignent sous celui de Benoît IX). Mais cette élection fut contestée, entre autres, par Pierre Damien. Hildebrand, à son retour, réunit à Sienne les cardinaux et les Romains de distinction qui partageaient ses sentiments; ils s'entendirent pour élire Gérard de Florence, qui se nomma Nicolas II, et qui fut reconnu comme légitime héritier de S. Étienne par l'empereur.

Cf. *Palatii Gesta Pontif. Roman.*, et *Alph. Ciaconii Vitæ et res gestæ Pontif. Roman. et card.* DUX.

ÉTIENNE DE TIERNO. *Voy.* GRANDMONT.

ÉTIENNE (ÉDITIONS DE LA BIBLE D'). *Voyez* BIBLE (*éditions de la*).

ÉTIENNE GOBARUS. *Voyez* MONOPHYSITES.

ÉTIENNE (SAINT), un des sept diacres (1), dont la vie et la mort sont décrites dans les Actes des Apôtres, aux chap. 6 et 7, fut le premier martyr de la foi chrétienne, ce qui l'a fait surnommer *protomartyr*. Sa fête (*festum S. Stephani*, *protomartyris*) suit immédiatement celle de Noël; elle est considérée comme fête concomitante (*festum concomitans*), ainsi que celles de l'apôtre S. Jean et des Saints Innocents. « D'après une salutaire institution, dit S. Bernard (2), ces trois fêtes accompagnent celle de la Nativité du Seigneur. Je ne crois pas qu'on puisse trouver parmi les hommes une autre classe de martyrs que celles que nous célébrons en ces jours. Nous avons, dans S. Étienne, à la fois la volonté et le fait du martyre, la volonté seule dans S. Jean, le fait seul dans les Innocents. Comme nous fêtons aujourd'hui le Christ né en ce monde, nous célébrons les jours suivants la mémoire des saints nés pour le Ciel. » Durand expose de la même manière, mais en termes plus mystiques, dans son *Ration. div. Off.*, lib. VII, c. 42, la liaison de la fête de S. Étienne et de Noël. D'après Augusti (3), une ancienne formule exprime ainsi l'idée sur laquelle repose cette liaison : *Heri natus est Christus in terris, ut hodie Stephanus nasceretur in cœlis.*

S. Grégoire de Nysse († vers 396) explique déjà cette concomitance dans une de ses homélies : « Nous célébrons une fête après l'autre. Hier le Maître du monde nous invitait à son banquet; aujourd'hui c'est le successeur du Maître. Pourquoi cela ? Le Christ a revêtu l'humanité pour nous, Étienne l'a dépouillée pour le Christ; le Christ est descendu

(1) *Voy.* DIACONAT.
(2) *Opp.*, vol. II, p. 72, edit. Venet., 1726.
(3) *Memorab.*, t. I.

sur la terre pour les hommes, Étienne abandonne la terre pour le Christ. » On peut conclure de là l'antique origine de cette fête. Non-seulement S. Grégoire de Nysse, mais Eusèbe d'Émèse et S. Jean Chrysostome nous ont laissé des discours à cette occasion. L'auteur des *Constitutions apostoliques* (1) en parle déjà. C'est donc dans l'Église d'Orient qu'elle a pris naissance.

Dans l'Église latine la mémoire du premier martyr fut célébrée d'abord à Ancône, par une fête locale. S. Augustin (2) raconte qu'un matelot italien, qui avait été baptisé à Jérusalem et avait assisté à la lapidation de S. Étienne, avait ramassé et emporté dans sa patrie une pierre qui, ayant frappé le coude du vénérable martyr, avait rebondi au loin; il reçut ensuite, par une inspiration divine, l'ordre de déposer la pierre à Ancône, d'où il arriva que la fête du saint fut célébrée dans cette ville plus tôt que partout ailleurs. Elle se propagea peu à peu et devint générale, lorsqu'on eut découvert les précieux restes du Saint. On place généralement cette *Invention* en 415, et l'Église la fête annuellement le 3 août, en en faisant mémoire au Bréviaire et par une messe propre, *festum inventionis S. Stephani, Protomartyris*. Le docteur Gamaliel, cité par les Actes des Apôtres (3), dit Jamin (4), d'après le récit de Lucien, reconnu comme authentique par S. Augustin (5), enleva secrètement le corps de S. Étienne du lieu de l'exécution et l'ensevelit dans ses domaines, non loin de Jérusalem. En 415, une vision découvrit au prêtre Lucien l'endroit où reposaient les restes du protomartyr. Lucien fit faire des fouilles et trouva ce qu'il cherchait. Il y avait sur une des pierres posées sur le cadavre une inscription hébraïque, qui signifiait *couronne*. Après une enquête minutieuse, ordonnée par Jean, évêque de Jérusalem, on transporta les ossements découverts dans l'église de Sion; quelques reliques du Saint furent mises de côté et réservées pour l'église de Caphargamala, où Lucien exerçait son saint ministère.

En 416, le prêtre espagnol Orose, ami de Lucien, qui combattit avec lui contre le paganisme et le pélagianisme, apporta quelques reliques de S. Étienne en Espagne et dans les Gaules, et nous pouvons conclure, des miracles qui accompagnèrent le culte qu'on leur rendit, comme d'un discours de l'évêque Faustus : *Ecce iste qui dudum beato paradisi splendore perfruitur, nunc mundo ad hoc ostenditur, ut colatur, unde dispensator utilitatum nostrarum, Deus, evidenter eum præcepit honorari, quem præstitit inveniri* (1), que la mémoire de S. Étienne commença dès lors à être solennellement célébrée. Deux ans plus tard l'Afrique reçut aussi, par un moine arrivant de Jérusalem, une partie des reliques du grand martyr, et de nouveaux miracles opérés à Uzala, non loin d'Utique, à Hippone et en d'autres lieux, donnèrent occasion d'établir la fête de S. Étienne (2). On la trouve dans l'ancien calendrier de Carthage et dans celui de Polémius Sylvius, dans les Sacramentaires de S. Léon, de Gélase et de S. Grégoire, comme dans le Missel gothique, qui se distingue par une bénédiction solennelle particulière, *benedictio populi pro festo S. Stephani*. On en peut conclure que cette fête était comptée parmi les fêtes principales. Si les statuts de S. Boniface n'en font pas mention, elle se trouve dans ceux de Chrodegang de 762, dans le cycle des fêtes du synode d'Aix-la-Chapelle de 809, et

(1) L. VIII, c. 33.
(2) Serm. 323, al. 32, *de Div.*
(3) *Act. Apost.*, 5, 34; 22, 3.
(4) *Hist. des Fêtes de l'Église*, p. 34.
(5) *De Civit. Dei*, l. XXII, c. 8.

(1) *In not. Sirmondi ad serm. 25 August.*
(2) Conf. Binterim, *Memorab.*, t. V, p. I.

dans les capitulaires de Hetto, évêque de Bâle, de 822 (1).

Bien plus tard, dans la seconde moitié du onzième siècle, on trouve ajoutée à la fête de S. Étienne la *Commémoration de tous les Saints*, probablement pour unir la mémoire de l'innombrable troupe des martyrs à celle de leur chef. Dans certaines contrées, en Suisse, par exemple, le jour de S. Étienne, le prêtre donne du vin bénit à boire aux fidèles, en disant : « Buvez le courage de S. Étienne, au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, amen. » Cet usage est cité dans plusieurs formulaires de bénédictions, par exemple dans le recueil publié à Einsiedeln (1685), à Kempten (1750), et dans celui de Gélase qui est plus connu ; mais aucun rituel ne constate l'approbation de l'Église à cet égard. L'évêque de Passau, Ulrich, l'a même formellement interdit. Cf. Conc. de Passaw, ann. 1470, c. 38. KRAUS.

ÉTIENNE (S.), ROI DE HONGRIE. *Voyez* MAGYARES.

ÉTOLE. *Voyez* VÊTEMENTS SACERDOTAUX.

ÉTOLE (DROITS D'), *jura stolæ*. Ce sont les rétributions que les paroissiens remettent à leur curé pour des fonctions sacerdotales durant lesquelles il porte l'étole (2), notamment les publications de bans de mariage, les mariages, les baptêmes, les relevailles de couches, les enterrements, etc. C'étaient dans l'origine des dons volontaires, en nature ou en argent, que les fidèles remettaient par reconnaissance à leur pasteur pour ses peines (3), et, quoique l'Église ait toujours maintenu le principe que les sacrements, et, en général, tout ce qui s'appelle *spiritualia Ecclesiæ*, doivent être distribués gratuitement, et condamne, comme simonie (1), tout payement d'une fonction ecclésiastique, elle a, d'un autre côté, constamment autorisé le prêtre à accepter des honoraires volontaires pour certains services de son ministère ; et c'est ainsi que peu à peu ces dons spontanés sont devenus une observance régulière, et ont été considérés comme un supplément nécessaire à l'entretien des ecclésiastiques des paroisses, surtout depuis que les biens de l'Église et ses revenus, provenant de la dîme et d'autres sources, ont passé entre les mains des laïques.

En partant de ce point de vue, en les considérant comme des dons volontaires, mais en même temps comme des rétributions consacrées par l'usage séculaire et devant servir à l'entretien du clergé, l'Église recommande sérieusement aux fidèles de ne pas en priver le prêtre, et elle permet même contre les récalcitrants l'intervention de l'autorité et l'application des censures ecclésiastiques (2).

Ces droits d'étole forment soit une partie régulière du bénéfice et sont comptés parmi les revenus du curé ; soit une partie accessoire, qu'à cause de sa nature précaire on considère comme purement *casuelle*, par opposition au revenu fixe. Le chiffre des droits d'étole est fixé aujourd'hui soit par la coutume, soit par des règlements arrêtés par les fabriques et approuvés par les évêques, qui, seuls, les rendent obligatoires. Les curés ne peuvent outrepasser le chiffre des taxes arrêtées par ces règlements; en revanche, ils sont soutenus en général par l'autorité civile et les tribunaux dans la perception des taxes légitimes. Les paroissiens pauvres ont, d'après l'esprit du droit canon, droit à l'administration gratuite de tous les sacrements et de toutes les bénédic-

(1) Conf. Marzohl et Schneller, *Liturg.*, t. IV, p. 175.
(2) *Voy.* VÊTEMENTS SACERDOTAUX.
(3) *Voy.* OBLATIONS.

(1) *Voy.* SIMONIE.
(2) *Conc. Later.*, IV, ann. 1215, c. 66. Conf. c. 42, X, *de Simon.*, V, 3.

8.

tions de l'Église. Les sacrements de Pénitence, de l'Eucharistie et de l'Extrême-Onction, doivent, en général, être administrés sans rétribution, afin qu'en aucun cas un fidèle ne soit jamais éloigné des grâces sacramentelles pour cause d'indigence.

Cf. HONORAIRES.

PERMANEDER.

ÉTYMOLOGIE. Elle s'occupe de l'origine des mots d'après leur racine, remonte au sens primitif et examine les acceptions accessoires. Les Allemands ont, dans les temps modernes, poussé très-loin cette branche de la philologie, et l'ont, en grande partie, ramenée à des principes sûrs. Mais, d'après la conviction de tous les hommes compétents, l'étymologie est encore bien loin d'être la vraie science de la langue, et l'application de ses principes est encore fort vacillante. Si on ne veut pas ouvrir la porte à deux battants au caprice et à l'arbitraire, il faut, en expliquant la sainte Écriture, n'user des étymologies qu'en cas de nécessité et avec la plus extrême réserve, parce que toutes les explications de ce genre, vu l'état encore incertain et imparfait de la science étymologique, n'ont que plus ou moins de vraisemblance, et ont toujours besoin d'autres preuves, d'autres moyens de démonstration, pour qu'on puisse à certains égards s'y fier. L'étude des étymologies ne peut donc, en aucune façon, suppléer, pour l'exégèse, à une exacte connaissance des usages de la langue biblique ; mais elle sert à animer les recherches linguistiques, en donnant souvent des solutions inattendues et étonnantes sur l'origine de certains idiotismes, en faisant ressortir les nuances des synonymes, en venant en aide à la mémoire.

Parmi les ouvrages qui s'occupent spécialement de l'étymologie des langues bibliques nous citerons : Schultens A., *Origines Hebr. s. Hebr. linguæ antiquiss. natura*, etc., 2 t. in-4°, ed. ult. Lugd. Batav., 1761 ; — Michaëlis, J.-D., *Supplementa ad Lex. Hebr.*, 6 t. in-4°, Gött., 1784-92 ; — Fabre d'Ollivet, *la Langue hébraïque restituée et le véritable sens des mots hébreux rétabli et prouvé par leur analyse radicale*, 2 vol. in-4°, Paris, 1815-1816 ; — pour le N.-T., *Etymologicum magnum*, ed. nov., Lips., 1816 ; — *Etymologicum Græc. ling. Gudianum*, ed. Sturz., Lips., 1818.

BERNHARD.

EUCHARISTIE. Si l'Eucharistie se distingue parmi les autres sacrements d'une manière toute spéciale (1) (*in ea — Eucharistia — excellens et singulare reperitur*), ce caractère se révèle également dans ses rapports avec le Christianisme en général et avec l'Église. C'est ce qui ressortira de ce que nous aurons à dire de la valeur, de la nature et de la portée de l'Eucharistie.

L'institution de ce sacrement par le Sauveur durant la dernière cène est rapportée par S. Matthieu, cap. 26-28, de cette manière :

« Or, pendant qu'ils soupaient, Jésus prit du pain, et, l'ayant béni, il le rompit et le donna à ses disciples en disant : « Prenez et mangez, ceci est mon « corps. » Et, prenant le calice, il rendit grâce et le leur donna en disant : « Buvez-en tous, car ceci est mon sang, « le sang de la nouvelle alliance, qui « sera répandu pour plusieurs, pour la « rémission des péchés. » S. Marc répète la même chose au chap. 14, 22-24 ; S. Luc fait le même récit, 22, 19-22 ; seulement il ajoute : « Faites ceci en « mémoire de moi ! » Ce que nous voyons écrit dans S. Jean, 6, 52-61, est une annonce de l'institution future, une explication préparatoire du grand mystère. S. Paul revient sur l'institution

(1) Voir à ce sujet le *Conc. de Trente*, sess. XIII, c. 3.

déjà fondée (I Cor., 11, 23-39), et la raconte de nouveau dans ses traits principaux, en disant, vers. 23-26 : « Car c'est du Seigneur que j'ai appris ce que je vous ai aussi enseigné, qui est que le Seigneur Jésus, la nuit même dans laquelle il devait être livré à la mort, prit du pain, et, ayant rendu grâces, le rompit et dit : « Prenez et « mangez; ceci est mon corps, qui sera « livré pour vous; faites ceci en mé« moire de moi. » Il prit de même le calice après avoir soupé, en disant : « Ce calice est la nouvelle alliance en « mon sang; faites ceci en mémoire de « moi, toutes les fois que vous le boi« rez; car, toutes les fois que vous man« gerez ce pain et que vous boirez ce « calice, vous annoncerez la mort du « Seigneur, jusqu'à ce qu'il vienne. »

Dans le sacrement de l'Eucharistie, dit le concile de Trente, est le corps et le sang, l'âme et la divinité de Notre-Seigneur Jésus-Christ, véritablement, réellement, substantiellement, et non comme dans un signe, dans une image ou quant à sa vertu (1). L'Église catholique comprend les paroles de l'institution d'une manière absolue, dans leur sens littéral, et non dans un sens figuré. Elle s'en tient au mot clairement et nettement exprimé *est*, et n'en fait pas *signifie*. Quand on a prétendu que *est* veut dire *signifie* on s'est représenté que Jésus-Christ a simplement voulu par l'Eucharistie laisser un souvenir de lui dans l'Église, et qu'il a rattaché ce souvenir à la manducation toute naturelle du pain et du vin. Sans doute le souvenir du Christ est rattaché à l'Eucharistie, comme il le dit lui-même : « Faites ceci en mémoire de moi ! » mais ce souvenir est spécial et ne peut être absolument comparé à aucun autre mode de souvenir. Le Christ avait suffisamment pourvu à sa mémoire, dans le sens habituel, par son incomparable apparition parmi les hommes, par ses œuvres merveilleuses, par sa mort, par sa résurrection et son ascension glorieuse, et en particulier par l'Église qu'il avait fondée, par le ministère de l'enseignement et de la prédication qu'il avait institué ; c'étaient autant d'éternels monuments élevés à sa mémoire dans l'humanité. Lors donc que le Christ dit : « Faites ceci en mémoire de moi ! » c'est non-seulement un simple souvenir qui se rattache à l'Eucharistie mais qui se lie de la manière la plus intime et la plus vivante avec la manducation de son corps et de son sang. On ne doit pas se souvenir par cela qu'on mange du pain et qu'on boit du vin, mais par cela qu'on mange son corps et qu'on boit son sang. Le caractère spécial et unique de l'Eucharistie s'explique suffisamment par la personne et l'œuvre du Christ. Lorsque l'Apôtre S. Paul dit : « Toutes les fois que vous mangerez ce pain et que vous boirez ce calice, vous annoncerez la mort du Seigneur, » ces paroles expriment le rapport le plus intime entre la Cène et la mort du Christ. Le sens de la Cène est attaché à celui de la mort de Jésus; mais la mort du Christ est la mort du Sauveur du monde. De la mort du Christ naît le salut du monde. C'est à quoi font allusion les paroles mêmes de l'institution, qui disent que le corps est livré et que le sang est versé pour la rémission des péchés. Si donc la mémoire permanente du Christ est pour tous les âges la vivante reconnaissance de l'humanité du Christ, cette reconnaissance est en même temps celle de la mort du Christ, par laquelle le monde a été sauvé. Or la vie vraie consiste proprement non à connaître, mais à expérimenter en soi la Rédemption, et cette expérience est liée à deux conditions nécessaires : d'abord il faut que le

(1) *Conc. Trid.*, sess. XIII, can. 1. Cf. c. 1.

même Christ, qui a sauvé le monde comme Homme-Dieu, se présente à l'homme dans sa vraie vie, c'est-à-dire dans son humanité divine, et il faut que l'homme le reçoive en lui dans cette vie, c'est-à-dire dans son humanité divine. C'est ainsi que se réalise dans l'Eucharistie, qui est la manducation du vrai corps et du vrai sang du Christ, le but essentiel du Christianisme. On comprend d'après cela pourquoi l'Eucharistie a un caractère spécial, distinct et éminent parmi les autres sacrements (1). Nous revenons par là à la mémoire exprimée par l'Eucharistie. Nous avons vu que ce n'est pas une mémoire vaine et vide; mais cela résulte encore d'autres considérations. Si la substance de l'Eucharistie n'était qu'une nourriture ordinaire, un breuvage vulgaire, et par conséquent un simple signe commémoratif, les paroles de l'Apôtre, I Cor., 11, 27-29, seraient inintelligibles : « Quiconque mange indignement ce pain et boit indignement ce calice du Seigneur se rend coupable du corps et du sang du Seigneur. Que chacun s'éprouve donc lui-même; qu'alors il mange ce pain et boive ce calice; car celui qui mange et celui qui boit indignement mange et boit sa condamnation, parce qu'il ne discerne pas le corps et le sang du Seigneur. » On ne peut pas parler plus clairement, plus nettement, plus intelligiblement, et en faisant plus fortement ressortir la distinction dont nous parlons ici. Il en est de même des paroles de S. Jean, 6, 32-35, 48-59 : « Et Jésus leur dit : En vérité, en vérité, je vous le dis, Moïse ne vous a point donné le pain du ciel, mais c'est mon Père qui vous donne le véritable pain du ciel; car le pain de Dieu est celui qui est descendu du ciel et qui donne la vie au monde. » Ils lui dirent donc : « Seigneur, donnez-nous toujours ce pain! » Et Jésus leur répondit : « Je suis le pain de vie; celui qui vient à moi n'aura point faim, et celui qui croit en moi n'aura jamais soif. Je suis le pain de vie. Vos pères ont mangé la manne dans le désert et sont morts; mais voici le pain qui est descendu du ciel, afin que celui qui en mange ne meure pas. Je suis le pain vivant qui suis descendu du ciel. Si quelqu'un mange de ce pain il vivra éternellement, et le pain que je donnerai pour la vie du monde est ma chair. » Les Juifs se disputèrent donc entre eux en disant : « Comment celui-ci peut-il nous donner sa chair à manger? » Et Jésus leur dit : « En vérité, en vérité, je vous le dis, si vous ne mangez la chair du Fils de l'Homme, si vous ne buvez son sang, vous n'aurez pas la vie en vous. Celui qui mange ma chair et qui boit mon sang a la vie éternelle, et je le ressusciterai au dernier jour; car ma chair est véritablement une nourriture et mon sang est véritablement un breuvage. Celui qui mange ma chair et qui boit mon sang demeure en moi et je demeure en lui. Comme mon Père qui m'a envoyé est vivant, et que je vis par mon Père, de même celui qui me mange vivra aussi par moi. C'est ici le pain qui est descendu du ciel; ce n'est pas comme la manne que vos pères ont mangée, et qui ne les a pas empêchés de mourir; celui qui mange ce pain vivra éternellement. »

Ainsi, dans ces remarquables passages, le pain et le breuvage de l'Eucharistie sont nettement distingués de tout autre pain, de tout autre breuvage, même de la manne. La manducation de l'Eucharistie donne à ceux qui la mangent la vie éternelle; ceux qui ont mangé la manne sont morts.

Le but de l'Eucharistie est de même confondu avec celui du Christianisme :

(1) Conf. Staudenmaier, *Encyclopédie*, 1re p., 2e éd., p. 784-792.

c'est l'union la plus vivante et la plus intime de l'homme avec l'Homme-Dieu, Sauveur du monde. On voit combien peu, dans ce discours du Christ, il faut chercher un sens purement figuré, comme ceux qui ont prétendu y voir une figure de la foi, par le scandale que ces paroles du Christ réveillent dans les *Juifs* : « Comment celui-ci peut-il nous donner sa chair à manger? » Mais le Christ n'a pas donné d'autre explication pour prévenir une erreur qui pouvait naître de ses paroles mal comprises; il maintient son dire, il le répète, et permet, par cela que la foi ne se commande pas, que même quelques-uns de ses disciples disent que ses paroles sont des paroles bien dures (1) et se retirent de lui (2). Ainsi l'interprétation littérale est reconnue par le Seigneur lui-même comme l'interprétation juste et vraie; sans cela il aurait dû contredire la fausse interprétation de ses disciples, et c'est précisément cette interprétation littérale qui, en vue de l'essence et du but du Christianisme, est esprit et vie : « Les paroles que je vous dis sont esprit et vie (3). » Cette interprétation littérale ne répugne qu'à une manière abstraite et morte de comprendre le Christianisme en général. L'objection faite par Clarke, qui dit: — Comme, dans la langue syro-chaldaïque, il n'y a pas un seul mot qui corresponde à *signifier*, qu'on exprime toujours par le verbe *être* (*ceci est* pour *cela signifie*), et comme vraisemblablement le Christ parla dans cette langue, Jésus dit : *Ceci est*, mais seulement pour dire *ceci signifie*; — cette objection a été péremptoirement réfutée par Wiseman. Il prouve que la langue syriaque (en cela plus riche que presque toutes les autres) possède au delà de quarante mots qui veulent dire *signifier*. Mais l'Écriture sainte prouve aussi que dès la plus haute antiquité la doctrine de l'Église primitive a été que, dans l'Eucharistie, le fidèle mange le corps et boit le sang du Christ, et qu'il ne s'agit en aucune façon d'une manducation spirituelle et figurative.

C'est là le sens de la discipline du secret, qui prouve que les ennemis du Christianisme tenaient l'Eucharistie des Chrétiens pour un repas thyestique, croyant qu'on immolait un enfant et qu'on mangeait du pain trempé dans le sang de cette victime (1).

Nous pourrions citer cent passages des Pères constatant cette foi antique de l'Église dès son origine. Nous nous contenterons de rappeler le texte de S. Justin : « Lorsque nos prières sont terminées, nous nous saluons par le baiser de paix. Alors on présente du pain et du vin mêlé avec de l'eau à celui qui préside l'assemblée des frères. Il les prend, loue le Père au nom du Fils et du S. Esprit, et le remercie par de nombreuses oraisons d'avoir daigné juger ces dons dignes de lui. Nous nommons cette nourriture Eucharistie. Ceux-là seuls peuvent y participer qui croient la doctrine que nous enseignons, et qui, lavés de leurs péchés, sont régénérés par l'eau et vivent d'après les ordonnances du Christ. Nous ne considérons pas ces dons comme du pain et du vin ordinaires; mais, de même que Jésus-Christ, notre Sauveur, est devenu homme, et, pour nous racheter, s'est fait chair et sang, de même, conformément à la doctrine qui nous est révélée, la nourriture, bénie par les paroles que le Christ prononça lui-même, devient la chair et le sang de Jésus fait homme, et nourrit, par sa transformation, notre sang et notre chair (2). »

Ce passage de S. Justin nous mène

(1) *Jean*, 6, 61.
(2) *Ibid.*, 6, 67.
(3) *Ibid.*, 6, 64.

(1) *Voy.* Dœllinger, *Doctr. de l'Euchar.*, et Wiseman, *Des principaux Dogmes et Usages de l'Église catholique*.
(2) *Apol.*, I.

directement au dogme de la *transsubstantiation*. La transsubstantiation est le changement des substances. Le prêtre de l'Église catholique, en prononçant les paroles qui reproduisent celles que dit le Christ en instituant l'Eucharistie, et que nous avons examinées plus haut (1), change le pain au corps, le vin au sang du Christ. Après ce changement, il est vrai, les espèces visibles du pain et du vin subsistent; mais le pain n'est plus le pain, il est le corps du Christ; le vin n'est plus le vin, il est le sang du Christ. Ainsi, après la consécration, le Christ est sacramentellement présent sous les espèces du pain et du vin, qui sont en eux-mêmes le corps et le sang du Christ. Telle était la doctrine de l'antiquité chrétienne. C'est ainsi que S. Cyrille de Jérusalem dit (2) : « Le pain et le vin, qui, avant l'invocation de l'adorable Trinité, n'étaient que du pain et du vin, deviennent, après cette invocation, le corps et le sang du Christ. » Il dit encore (3) : « Acceptons, par conséquent, ce qui nous est offert avec la conviction que c'est le corps et le sang du Christ; car, sous cette forme du pain, c'est le corps du Christ; sous cette espèce du vin, c'est le sang du Christ qui vous sont donnés, afin que, ayant reçu le corps et le sang du Christ, vous soyez un corps et un sang avec lui. C'est ainsi que nous devenons le corps du Christ, son corps et son sang se distribuant parmi nos membres; c'est ainsi que nous devenons, suivant S. Pierre, participants de la nature divine. » Ailleurs il dit (4) : « Ne considérez donc pas le pain et le vin comme de purs éléments, car ils sont, suivant les paroles du Seigneur, le corps et le sang du Christ; quoique, d'après vos sens, vous voyiez du pain et du vin, que la foi fasse votre certitude. Ne jugez pas d'après le goût, mais soyez convaincus par la foi que vous avez reçu le don du corps et du sang de Jésus-Christ. » Tous les Pères parlent de même; ainsi S. Grégoire de Nysse (1), S. Chrysostome (2), S. Augustin (3), enfin toutes les liturgies des Églises les plus anciennes sont unanimes; les Églises orientale, grecque et latine, parlent toutes du corps et du sang réels et substantiels de Jésus-Christ.

(1) *Matth.*, 26, 26-28. *Marc*, 14, 22-24. *Luc*, 22, 29-32.
(2) *Catech. mystag.*, I, 7.
(3) *Ibid.*, IV, 3.
(4) *Ibid* IV, 6.

Les effets du sacrement sont exposés sous diverses formes dans les passages de l'Écriture et de la Tradition que nous avons cités, et lorsque le Christ dit : « Celui qui mange ma chair et qui boit mon sang demeure en moi et je demeure en lui (4), » et qu'il associe à ces paroles ces autres : « Celui qui mange ce pain vivra éternellement (5), » il exprime bien clairement, dans ces deux endroits, l'effet que doit produire le sacrement. L'effet comme le but du sacrement de l'Eucharistie est l'union avec le Christ et la vie éternelle par cette union. Les deux moments sont exprimés dans leur unité dans cette parole : « Comme mon Père qui m'a envoyé est vivant, et que je vis par mon Père, ainsi celui qui me mange vivra par moi (6). » C'est là le but unique et spécial du Christianisme; c'est dans ce but, pour cette fin, que le Christ a paru. S. Paul résume toute la doctrine chrétienne dans cette parole : « Je vis, mais ce n'est pas moi, c'est le Christ qui vit en moi (7) », et cette parole est réalisée et ac-

(1) *Orat. Catech.*, c. 37.
(2) *Homil.* 1 *in c.* 14 *Matth.; homil.* 46 (al. 45), *in Joann.; hom.* 24 *in I Epist. ad Corinth.; hom.* 1, *de Prodit. Judæ; hom.* 3 *in R.* 1, *ad Eph.*, *hom.* 9, *de Pænit.*
(3) In Psalm. 14. *contra adversar. legis et prophet.*, l. II. c. 9.
(4) *Jean*, 6, 57.
(5) *Jean*, 6, 52. Cf. 6, 33, 35, 48, 49, 50, 51, 54, 55, 58, 59.
(6) *Jean*, 6, 58.
(7) *Gal.*, 2, 20.

complie dans l'Eucharistie. L'Eucharistie est donc le grand sacrement de l'union, par lequel se réalise la prière du Christ, Pontife suprême : « Vous en moi et moi en eux, afin qu'ils soient consommés dans l'unité (1) ! » Cette unité de l'homme avec Dieu est l'union sacramentelle, intimement liée à l'union morale, et qui est bien loin d'être une union panthéiste. L'union accomplie par le sacrement de l'Autel est celle par laquelle l'homme est non-seulement uni à Dieu en Jésus-Christ, mais encore aux autres hommes, qui deviennent tous membres du corps unique du Christ et frères les uns des autres. C'est pourquoi le concile de Trente considère la très-sainte Eucharistie dans l'Église « comme un symbole de l'unité et de l'amour dans lesquels notre Sauveur unit tous les Chrétiens entre eux et a voulu les savoir unis (2). » Elle est « un symbole de cette vie une, dont il est le chef, et dont il a voulu que nous fussions les membres, dans la ferme unanimité de la foi, de l'espérance et de l'amour (3). » Les conséquences de cette union pour l'Église, qui est cette communauté universelle, sont claires (4).

L'Eucharistie, de même qu'elle est un sacrement, est un *sacrifice ;* les deux idées s'identifient dans la sainte Messe. De même que le Messie était déjà annoncé comme grand-prêtre et sacrificateur dans la prophétie du Psaume 109, 4, et dans celle de Malachie, 1, 11 ; de même qu'il s'est montré pontife et sacrificateur dans son apparition en ce monde (5), de même il reste toujours dans l'humanité le souverain Pontife se sacrifiant lui-même ; il est toujours présent comme tel dans l'Église et par l'Église, dans tous les temps et dans tous les lieux. Sans doute le grand Pontife, comme dit l'Épître aux Hébreux (1), a fait une fois pour toutes ce qu'il a fait, lorsqu'il s'est offert lui-même ; sans doute, ainsi qu'il est dit dans cette même épître (2), nous sommes une fois pour toutes sanctifiés par l'oblation du corps de Jésus-Christ ; sans doute, selon le même apôtre (3), rappelant le grand-prêtre de l'Ancien Testament, le Christ, ayant offert une seule hostie pour les péchés, est assis pour toujours à la droite de Dieu ; car, par une seule oblation, il a rendu parfaits pour toujours ceux qu'il a sanctifiés ; mais rien de tout cela n'est contraire à la doctrine catholique concernant le perpétuel renouvellement du sacrifice de Jésus-Christ dans la Messe : ce dogme n'est que le complément, la consommation de l'œuvre entière. De même que le ministère prophétique du Christ se perpétue sans interruption dans le ministère doctrinal de l'Église ; de même que sa fonction royale vit dans l'Église et s'y maintient, de même son pontificat suprême vit et subsiste sans interruption dans l'Église, et c'est le Christ qui, comme grand-prêtre, s'offre pour l'humanité partout et toujours. On ne comprendra le dogme catholique à cet égard qu'autant qu'on le comprendra d'une manière vivante, qu'on le comparera dans son rapport avec tout ce que le Christ est, avec tout ce que le Christ a fait pour l'humanité. La Rédemption par le Christ n'est pas un fait historique en ce sens que nous n'en avons que le souvenir, et qu'une fois accompli, hors le souvenir, c'est un fait mort et stérile. Non ; la vie et l'œuvre du Christ, différentes de toute autre vie et de toute

(1) *Jean*, 17, 23.
(2) *Concil. Trid.*, sess. XIII, *Præf.*
(3) Sess. XIII, c. 2.
(4) Conf. Staudenmaier, *Encycl. théol.*, p. 1 2e édit., p. 788, 789.
(5) *Voy.* PONTIFICAT SUPRÊME DU CHRIST.

(1) 7, 27.
(2) 10, 10.
(3) 10, 12, 14.

autre œuvre, sont constituées de telle sorte qu'elles vivent et agissent toujours dans l'humanité. Ce que le Christ a fait pour le genre humain, il continue à le faire, sans relâche, pour les individus du genre vivant dans différents temps, en divers lieux. Il en est de même surtout de son sacrifice expiatoire. Le Christ est le Pontife éternel par cela qu'il est le Pontife suprême pour les hommes de tous les temps. Son éternité est une vie perpétuelle, continue et sans terme. C'est ainsi que le concile de Trente comprend le pontificat de Jésus-Christ : « Il est celui qui est parfait, il mène à la perfection tous ceux qui doivent être sanctifiés (1). » C'est ainsi qu'il comprend l'éternelle Rédemption (2) : « C'est le même sacrifice, et, par le ministère du prêtre, c'est aujourd'hui encore le même Sacrificateur que celui qui s'est offert autrefois sur la croix ; le mode du sacrifice seul diffère, et les fruits du sacrifice sanglant sont abondamment recueillis par le sacrifice non sanglant (3). »

La communion du prêtre se fait sous les deux espèces ; celle des laïques, en général, sous une seule espèce ; mais la substance du sacrement et sa vertu restent les mêmes sous les deux modes.

Celui-là seul peut s'approcher de ce sacrement qui en est digne. Les enfants en bas âge en sont exclus ; de même les infidèles, les hérétiques ; dans l'ancienne Église les pénitents en étaient aussi privés. D'après les lois de l'Église, tout Chrétien doit, après s'être bien préparé, approcher au moins une fois dans l'année de la table du Seigneur.

III. Le dogme de l'Eucharistie a toujours, depuis l'origine, été compris, dans l'Église catholique, comme nous venons de l'exposer. L'Église a toujours rejeté les opinions qui s'écartaient de ce que nous

(1) Sess. XXII, c. 1.
(2) Ibid.
(3) Ibid., c. 2.

venons de dire sur son institution, sa nature, sa substance ; il n'y a eu à cet égard aucune discussion, aucun dissentiment entre l'Église grecque et l'Église latine, sauf un seul point qui ne tient pas à l'essence même du sacrement : faut-il se servir, ou non, de pain sans levain dans l'Eucharistie ?

Quant à la substance même du dogme, elle fut attaquée, au milieu du onzième siècle, dans l'Église latine, par Bérenger, de Tours. Déjà au neuvième siècle Érigène s'était prononcé pour l'interprétation symbolique et figurée ; ses opinions furent, comme elles devaient l'être, censurées (1). Bérenger niait la transsubstantiation, mais non la présence réelle, quoiqu'il ne s'expliquât jamais clairement à ce sujet et qu'il se laissât entraîner à une interprétation purement figurée, erreur à laquelle toutefois il renonça plus tard. Plusieurs conciles l'avaient condamné. Le quatrième concile de Latran, de 1215, s'expliqua explicitement sur la transsubstantiation. — Les Hussites demandèrent, pour les laïques, le calice, qui leur avait été retiré, parce qu'en divers temps et en diverses localités le précieux sang avait été répandu, ce qui était un déplorable scandale. D'ailleurs que de fois n'avait-on pas, durant les persécutions, administré l'Eucharistie sous une seule espèce à ceux qui le demandaient, aux malades entre autres ? L'Église catholique eut ici, comme toujours, la tradition constante pour elle. Le concile de Constance de 1415 condamna la prétention des Hussites, soutenant que le calice appartient absolument et nécessairement à l'essence du sacrement. La réforme du seizième siècle attaqua, avec tant d'autres choses, l'antique dogme de l'Eucharistie. Zwingle n'admit, avec les siens, dans la Cène, qu'un souvenir du Christ, et expliqua *est* par *signifie* (2). Zwingle anéantit

(1) Cf. Staudenmaier, *Phil. du Christ.*, I, 591.
(2) *Voy.* Mœhler, *Symbolique*, 5e éd., p. 326.

ainsi toute la valeur et toute la vertu de l'Eucharistie d'un seul coup. Luther rejeta la transsubstantiation, mais maintint la présence réelle contre Zwingle et d'autres. Dans le commencement il ne pensa pas autrement, il est vrai, que Carlostadt et Zwingle, mais il les abandonna plus tard. Il s'imagina devoir remplacer par la foi ce qu'il avait nié de la réalité du dogme catholique de la transsubstantiation, afin que le Christ fût du moins présent durant la manducation; tout pour lui fut l'effet de la foi. Le Chrétien mange le corps et boit le sang du Christ parce qu'il *croit* manger l'un et boire l'autre. Calvin dit : « Le corps du Christ est réellement présent dans l'Eucharistie ; en même temps que le fidèle reçoit dans sa bouche les éléments sensibles, subsistant d'ailleurs sous tous les rapports, tels qu'ils sont, et signifiant simplement le corps et le sang du Christ, une vertu effluant du corps du Christ, qui n'est qu'au ciel, se fait sentir à l'esprit de l'homme (1). » Quoique les réformateurs helvétiques eussent admis, dans la convention de Zurich, l'opinion de Calvin, et que les synodes postérieurs des réformés s'y rattachassent (2), avec le cours du temps l'opinion de Zwingle obtint la prééminence, et c'est ce que constate clairement l'état religieux de la Suisse et de l'Allemagne, qui croient aussi peu l'une que l'autre en la réalité et la vérité du Christianisme.

STAUDENMAIER.

EUCHITES. *Voyez* MESSALIENS.

EUCOLOGE (Εὐχολογίον). Livre d'église des Grecs, renfermant la liturgie en usage durant la célébration du saint Sacrifice et toutes les cérémonies de l'Église. Il répond aux anciens sacramentaires de l'Église romaine, comme au Missel, au Pontifical et au Rituel des Latins. Une édition particulièrement connue de l'Eucologe fut publiée par Goar, sous ce titre : *Euchologion, sive Rituale Græcorum, complectens ritus et ordines divinæ liturgiæ, officiorum, sacramentorum, consecrationum, benedictionum, funerum, orationum, cuilibet personæ, statui vel tempori congruos, juxta usum Orientalis Ecclesiæ, etc.*, Lutet. Paris, 1647.

(1) *Inst.*, l. IV, c. 17. Mœhler, *Symbol.*, p. 328.
(2) Mœhler, l. c.

EUCTÈRES. *Voyez* ORATOIRE.

EUDÉMONISME, théorie qui fonde la moralité sur le désir du bonheur. Quelque multiples que soient les formes sous lesquelles ce principe de morale ait apparu, tous les systèmes de ce genre se réunissent en une seule et même idée mère, savoir : un intérêt plus ou moins élevé, d'une nature plus ou moins délicate, comme principe unique et légitime de nos actions. La notion d'un devoir absolu, qui sert de fondement au purisme moral, se perd dans tous ces systèmes et se trouve remplacée par l'intérêt. Les eudémonistes de la première classe se réunirent dans les jardins d'Épicure, et sacrifièrent au système du plaisir sensible ou de l'égoïsme calculé. Ce système grossier, qui révolte le sentiment moral, qui répugne à la conscience, fut abandonné par des esprits plus nobles et transformé dans les allées ombragées du Lycée d'Aristote. La Stagirite fit de la doctrine morale la doctrine du bonheur, de l'éthique une *eudémonistique*. Il subordonna la notion de vertu à celle du bien, et ne vit dans l'idée du bien que l'idée du but, sans vouloir toutefois rompre le rapport étroit qu'il reconnut entre la vertu et le bonheur. Quoiqu'il pense devoir mettre en doute que la vertu, abstraction faite du plaisir qu'elle procure, puisse compter parmi les biens, il croit cependant que la vertu est inséparable de la vraie volupté, et considère celle-ci comme le complément nécessaire de celle-là. La vertu est unie à la volupté dans l'idée du bonheur. Ainsi la vertu est nécessaire au bonheur de

l'homme, non-seulement comme moyen d'y arriver, mais comme moyen d'en user. Le εὖ ζῆν est inséparable du εὖ πράττειν ; l'eudémonie, εὐδαιμονία, se réalise ou se complète par l'amour raisonnable de nous-mêmes.

Le bonheur est le bien-être, qui est en même temps le bien agir; ce bien agir, activité conforme à la nature, énergie légitime et réglée, donne en même temps la satisfaction suprême, c'est-à-dire le bien-être même.

Ces principes généraux de l'eudémonisme aristotélicien l'élèvent bien au-dessus du système sensualiste d'Épicure et de ses partisans efféminés. C'est pourquoi il s'est glissé jusque chez les moralistes chrétiens et a trouvé de nombreux approbateurs, notamment dans les temps modernes. Beaucoup de moralistes, se fondant sur des textes du Nouveau Testament (1), ont présenté la morale chrétienne sous la forme d'une doctrine eudémonique : tels, parmi les Catholiques, Danzer, Wanker, Sailer, etc. ; parmi les protestants, Less, Michaëlis, Bahrdt, etc. Le principe du bonheur fut encore combiné avec d'autres principes, par exemple, avec ceux de l'intérêt commun, du sentiment moral, de la perfection. En posant l'intérêt commun comme condition de l'eudémonisme on lui enlève ce que l'amour-propre ou l'égoïsme a de plus coupable, et on rétablit dans leurs droits les sentiments de sacrifice volontaire, d'abnégation personnelle et de grandeur, menacés ou étouffés par l'égoïsme. L'eudémonisme ainsi purifié fait de la vertu le désir du bonheur de tous, et veut que l'activité morale réalise le bien de l'ensemble même aux dépens de l'individu. — La combinaison du sentiment moral avec l'eudémonisme ennoblit et élève à son tour cette doctrine. Ce sentiment se prononce dans la satisfaction que donne en elle-même et par elle-même une action bonne et vertueuse; il se prononce par le respect, l'estime et l'admiration qu'inspirent les bonnes actions d'autrui. Les actions qui sont contraires à ce sentiment produisent le mépris et le dégoût. La joie et la douceur que donne ce sentiment peut inspirer à ceux qui y trouvent leur suprême bonheur un si puissant enthousiasme qu'ils renoncent librement à tout plaisir des sens, qu'ils sacrifient volontiers leur intérêt privé au bien de l'humanité. — Le principe de la perfection agit de la même manière sur l'eudémonisme; c'est même le principe qui semblerait le plus propre à concilier l'opposition de l'eudémonisme avec la morale vraie, avec l'éthique non abstraite. La perfection de l'homme consiste dans le développement harmonique de toutes ses puissances, de toutes ses facultés; tous les besoins, tous les penchants qui sont en germe dans la nature humaine doivent être satisfaits; rien ne doit être exclu ou négligé en elle, encore moins étouffé ou troublé. Plus l'homme est richement doué, plus son éducation et son développement doivent être variés et multiples. Or toutes les facultés, tous les talents dont il est naturellement doué ne peuvent être cultivés et mûris ni en même temps, parce que souvent le développement d'une faculté précède celui d'une autre, ni au même degré, parce que toutes les facultés n'ont pas la même valeur et le même mérite. La perfection de l'homme ne consiste par conséquent pas à sacrifier les puissances physiques aux facultés spirituelles, encore moins celles-ci à celles-là;

(1) « Je vous le dis en vérité : personne ne « quittera, pour le royaume de Dieu, ou sa mai- « son, ou son père..., qui ne reçoive dès ce « monde beaucoup davantage, et dans le siè- « cle à venir la vie éternelle. » *Luc*, 18, 29, 30. « Il ne me reste qu'à attendre la couronne de « justice qui m'est réservée... » I *Tim.*, 4, 8. « Celui qui considère exactement la loi par- « faite... trouvera son bonheur dans ce qu'il « fait. » *Jacq.*, 1, 25.

elle ne consiste pas non plus à cultiver une faculté de l'âme aux dépens d'une autre; elle ne consiste pas à enflammer les sentiments jusqu'à l'ardeur de la passion ou à les extirper radicalement jusqu'à l'apathie; elle ne consiste pas à estimer outre mesure ou à mépriser sans mesure les biens extérieurs, la richesse, la santé, la réputation; en un mot, elle ne consiste pas dans le développement partiel et exclusif de quelques facultés, de quelques propriétés; mais elle consiste dans le développement harmonique de toutes les forces de la nature humaine, suivant la valeur et l'importance de chacune d'elles dans l'organisme général. Il résulte de cette théorie que le principe eudémoniste est fondé en nature et ne peut par conséquent pas se trouver en opposition avec la vie morale, ce que prétendaient ceux à qui la morale chrétienne elle-même ne paraissait pas assez pure parce qu'elle tient compte de l'inextinguible penchant de l'homme vers le bonheur. Sans doute il en est tout différemment quand on veut élever le principe eudémoniste en principe moral; alors on peut le combattre, avec Kant et son école, lorsqu'ils repoussent cette usurpation, en disant: « En premier lieu, la loi se révèle à la volonté de l'homme sous la forme d'un devoir strictement obligatoire. Or le principe eudémoniste est de nature à n'avoir pas besoin d'être commandé et à ne pas pouvoir l'être. Il n'est pas besoin d'ordonner à l'homme de s'aimer lui-même, de chercher à faire son bonheur. Puis il n'est pas toujours au pouvoir ou dans la volonté de l'homme de faire son bonheur, en tant qu'il paraît dépendre des biens extérieurs ou des dispositions variables des hommes. En second lieu, il faut que le principe moral, comme règle pratique, ait une valeur universelle. Or l'eudémoniste n'observe pas une règle qui puisse être voulue et adoptée par tous, puisqu'il ne cherche que son propre bonheur. Les uns trouvent leur bonheur dans une chose, les autres dans une autre, et ainsi celui-ci rejette la règle de celui-là, ce qui produit une désharmonie dans ces règles et trouble l'unité du principe. Enfin l'utile et l'agréable ne sauraient être, comme tels, le but de l'effort moral, parce que l'agréable et l'utile peuvent être honteux et déshonorants. Ce qui est moral et conforme au devoir est absolu dans ses exigences, sans égard à ce qui est utile ou agréable. Il résulte, concluent-ils, de ce triple point de vue, que le principe eudémoniste ne répond pas aux exigences d'un principe moral. »

Dans le fait, l'eudémonisme repose sur une identification de la moralité et de la félicité. La prétention de l'eudémoniste affirmant que l'homme heureux est aussi vertueux, qu'ainsi la vertu est l'art d'être heureux, est aussi fausse que l'affirmation des puristes, disant: Celui qui est vertueux est aussi heureux, parce que la vertu peut seule suffire complétement au bonheur. On sait que c'est là l'antagonisme réel de la morale épicurienne et de l'éthique stoïcienne (1). Mais cette identification de l'idée de bonheur et de vertu est repoussée par le sens commun, qui affirme qu'il est impossible qu'un homme vertueux qui languit pendant des années sur un lit de douleur, ou qui va mourir innocemment sur l'échafaud, soit heureux, tout comme il est impossible de déclarer vertueux l'homme à qui tout réussit, qui nage dans l'abondance et possède tout ce qui constitue les jouissances de la vie. L'une de ces idées n'est pas la conséquence nécessaire de l'autre, et on ne peut déduire la nature de celle-ci de la nature de celle-là. En outre la vertu est le fait de la raison et de la liberté, tandis que le bonheur a sa

(1) *Voy.* Épicuréisme.

racine dans le sentiment et dépend beaucoup du cours des choses extérieures; mais, quelque différents que soient, à tous ces points de vue, la vertu et le bonheur, il n'en est pas moins incontestable qu'il y a une liaison intime et réelle entre les deux, liaison qui ne se borne pas à des circonstances extérieures et accidentelles, comme le pense l'école critique. Autant il est vrai que la vertu renferme en elle ce qui rend digne du bonheur et autant il est évident que l'homme vertueux n'a pas le plus souvent le pouvoir de se procurer le degré de bonheur qui lui conviendrait, autant il est faux de prétendre que la vertu n'est qu'une condition et ne peut pas être considérée comme une cause efficace de bonheur; car d'abord la satisfaction de soi, qui, même d'après la doctrine de l'école critique, est une conséquence inévitable de la vertu, n'est pas simplement un semblant de bonheur, comme le dit Kant, pour ne pas avouer que la vertu produit le bonheur, mais elle est une partie importante d'une vie heureuse, ce que les simples termes de la langue usuelle et le bon sens vulgaire constatent suffisamment. Ainsi de nobles actions entraînent avec elles un sentiment de joie qui peut grandir et devenir un délice suprême, sentiment qui n'a sa base que dans la conscience du devoir accompli. Enfin l'expérience a démontré qu'en somme la vertu, quand des circonstances extraordinaires n'y font pas obstacle, peut produire une foule d'avantages extérieurs, et qu'elle donne, même sous ce rapport, à ceux qui la pratiquent et l'honorent, malgré leur impuissance à commander aux forces de la nature, bien plus de bonheur que la passion n'en peut donner à ses esclaves les plus soumis. Pour peu qu'on y fasse attention on se convainc que le monde est arrangé de façon qu'en définitive et en général il fait triompher la vertu des luttes les plus difficiles et lui assure un sort acceptable.

Cette rétribution équitable, qui se révèle communément même dans la réalité, n'est que le reflet extérieur de l'harmonie des forces et des facultés qui constituent la nature humaine. De même que la raison, la liberté et le sentiment sont unis dans la nature de l'homme, forment un organisme vivant et manifestent les phases diverses du principe unique de son être, de même les produits de ces facultés, la vertu et le bonheur, sont unis et remplissent par leur union la vraie destinée de l'homme, partiellement et imparfaitement, il est vrai, dans la sphère des réalités de ce monde, mais complétement et abondamment dans la céleste région vers laquelle s'élèvent l'espérance et la foi du Chrétien.

Ainsi le principe eudémonique, bien compris, tient dans le système moral une place incontestable et n'est pas en contradiction avec l'esprit chrétien, lequel est aussi étranger à l'eudémonisme d'Épicure, fondant toutes les actions sur des motifs et des penchants sensibles, qu'au purisme exagéré de Kant, excluant absolument tous les instincts des sens, tous les motifs d'intérêt individuel, et déclarant l'accomplissement du devoir toujours et nécessairement uni à une répugnance vaincue, mais réelle.

Cf. Ancillon, *de la Conciliation des opinions extrêmes*, Berlin, 1831, 2e p., p. 321; Kant, *Fondement de la Métaphysique des mœurs* (œuvres compl.), Leipz., 1838, t. IV, p. 68; *Critique de la Raison pratique*, p. 119, 143, 208, 245, 249, note; F.-V. Reinhard, *Système de la Morale chrétienne*, Wittenberg, 1805, t. II, p. 154; Ritter, *Histoire de la Philosophie*, Hambourg, 1831, t. III, p. 293-395 (*Éthique d'Aristote*).

FUCHS.

EUDISTES, ou *missionnaires de Jésus et Marie*. Ces prêtres tiennent leur nom vulgaire de leur fondateur, le P. Jean Eudes. C'était un frère de l'historiographe François Eudes, qui ajouta à son nom celui de son lieu de naissance, de Mézérac. Jean Eudes naquit aussi à Mézérac, dans le diocèse de Séez, en Normandie, en 1601. Il commença à quatorze ans ses études au collége des Jésuites de Caen, se voua à l'état ecclésiastique, entra en 1623 à Paris dans l'Oratoire du cardinal de Bérulle, et fut ordonné prêtre en 1625. Il donna bientôt des preuves de sa profonde charité en se consacrant tout entier aux soins des malades durant une grande épidémie. Plus tard il se sentit appelé à l'œuvre des missions, qui à cette époque commençaient à être très-fréquentes. Il parcourut, à partir de 1632, les diocèses de Coutances, Bayeux, Lisieux, etc., et la force et l'onction de ses prédications firent rentrer un grand nombre de protestants dans l'Église. En 1639 il devint supérieur de l'Oratoire à Caen ; peu de temps après, le cardinal de Richelieu, qui avait l'intention de fonder un séminaire, l'appela à Paris pour se servir de ses conseils et de son active coopération.

Il devait s'entendre avec l'abbé Péréfixe pour former le plan et rédiger les statuts de cette institution, lorsque la mort du cardinal renversa l'œuvre heureusement commencée. Eudes, de retour à Caen, quitta, d'après le conseil de plusieurs évêques, l'Oratoire, qui n'avait qu'un petit nombre de séminaires à cette époque, et jeta, le 25 mars 1643, à Caen, avec cinq collègues, les fondements de sa nouvelle congrégation, qui devait porter le nom de Jésus et Marie, et dont le but était d'entreprendre des missions dans les campagnes et de former des prêtres. Le 6 janvier 1644, la nouvelle congrégation, dont le supérieur était élu à vie, fut approuvée par l'évêque de Bayeux ; elle le fut plus tard par plusieurs évêques de France. Eudes, se trouvant à Paris, fut encouragé par S. Vincent de Paul et par le Pape Innocent X à poursuivre son œuvre avec son zèle habituel, et ces encouragements durent le dédommager des nombreuses contradictions que lui opposèrent dans le commencement plusieurs évêques prévenus contre son entreprise. A sa mort (1680) sa congrégation avait six séminaires et un collége.

Eudes avait enseigné de vive voix et par écrit ; il laissa plusieurs ouvrages, la plupart de théologie pastorale. Au moment de la Révolution, un des membres de sa congrégation, depuis peu confesseur de Louis XVI, devint victime des massacres de septembre. Après la Révolution, le vicaire général d'Évreux forma le projet de rétablir la congrégation des Eudistes ; il en fut empêché par la mort, et ce ne fut qu'en 1826, le 9 janvier, que l'abbé Blanchard put rassembler à Rennes les Eudistes dispersés. La congrégation l'élut supérieur général et reprit sous sa direction ses travaux apostoliques. Les Eudistes ont plusieurs colléges et entre autres un collége à Saint-Gabriel, dans l'Indiana.

Cf. Hélyot, t. VIII, p. 185 ; Henrion-Fehr, t. II, p. 272 ; Salzbacher, *Voyage dans l'Amérique du Nord*, Vienne, 1845, p. 344. FEHR.

EUDOCIE, fille du philosophe Léon, d'Athènes, naquit vers l'an 400 après Jésus-Christ. Elle se nommait Athénaïs avant son baptême, et reçut une si excellente éducation que Pulchérie, sœur aînée de Théodose, ayant appris à la connaître, crut qu'elle ne pouvait trouver une femme plus accomplie pour son frère. Le patriarche Atticus, de Constantinople, lui enseigna le Christianisme et la baptisa en 421. Elle devint la mère d'Eudoxie. En 432 elle fut élevée au rang d'auguste, Valentinien III ayant

épousé sa fille. Elle fit, à la suite d'un vœu, un pèlerinage à Jérusalem, en 438, et y signala sa présence par diverses bonnes œuvres. A son retour elle rapporta avec elle des reliques de S. Étienne, protomartyr. En 440, plus vraisemblablement en 444, elle fut, sans motif, soupçonnée d'infidélité par Théodose, qui fit, à cette occasion, mettre à mort le patricien Paulin. Eudocie, au désespoir, demanda la permission de se retirer en Palestine. Elle y passa le reste de sa vie dans l'exercice de la piété et de la charité, fonda et entretint des couvents, et bâtit un grand nombre d'églises.

D'après certains auteurs elle retourna vers Théodose, et ce ne fut qu'après la mort de l'empereur que, entourée du respect universel, elle résolut de finir sa vie dans la Terre-Sainte. Mais Évagre ne peut déjà décider si Eudocie survécut à son mari ou non. Son corps fut, suivant son désir, inhumé dans l'église de Saint-Étienne, qu'elle s'était fait bâtir non loin de Jérusalem. Eudocie appartient au petit nombre des poëtes qui portèrent la couronne; elle composa : 1° un poëme en l'honneur de Théodose, à son retour d'une expédition contre les Perses; 2° une description poétique des huit premiers livres de l'Écriture sainte, que Photius loue beaucoup, et dans laquelle, suivant le même auteur, elle s'en tient, avec la plus grande exactitude, à la lettre des Écritures : à la fin de chaque livre elle se désigne en deux vers comme l'auteur du poëme; — 3° toujours d'après le même témoignage, une paraphrase des livres de Daniel et de Zacharie; — 4° trois livres à la louange du martyr S. Cyprien, qui subit la mort à Rome au temps de la persécution de Dioclétien. Le premier livre de ce poëme renfermait la vie de sainte Justine, la conversion de S. Cyprien et sa consécration; le second, la vie de S. Cyprien; le troisième, son martyre. Aucun de ces ouvrages n'est parvenu jusqu'à nous. En revanche, nous possédons un récit de la vie de Jésus-Christ, composé tout entier de centons d'Homère, que quelques critiques attribuent à Eudocie, mais sans preuves bien solides; S. Jérôme cite un ouvrage de ce genre, dont il ne nomme pas l'auteur.

Cf. Socrate, VII, 21, 47; Évagre, I, 21, 22, 23; Photius, *Bibl.*, vol. 183 et 184; Nicéphore, XIV, 50. GAMS.

EUDOXIE était fille de Bauto, noble Frank, qui s'était élevé aux honneurs sous l'empereur Théodose. Il avait, en mourant, recommandé sa fille à Promotus, général des armées de l'empereur. Quelque temps après, Eutrope, eunuque et favori d'Arcade, ayant reçu quelque injure de Promotus, le fit destituer. Eudoxie demeura dans la famille du capitaine disgracié. Eutrope vanta à Arcade la beauté d'Eudoxie et lui montra son portrait. L'empereur résolut de l'épouser et fixa son mariage au 27 avril 395. Eutrope seul savait la résolution de l'empereur; Rufin, son ministre, et toute la cour croyaient que les préparatifs avaient pour objet le mariage de l'empereur avec la fille de Rufin.

Au jour fixé toute la cour sortit du palais et traversa la ville; des serviteurs portaient solennellement des habits somptueux et de magnifiques bijoux, présents que l'empereur allait offrir à sa fiancée. Arrivé devant la maison de Promotus, Eutrope, qui dirigeait la marche, s'arrêta, à la grande surprise de chacun, entra dans la maison, fit déposer les présents aux pieds de la fiancée, et, le même jour, Eudoxie, sans s'y attendre, fut unie à l'empereur.

La nouvelle impératrice avait autant d'esprit que de beauté, mais son caractère était superbe et arrogant. Toutefois elle montra dans beaucoup de circonstances des sentiments religieux. Elle avait un grand respect pour les évêques et les solitaires, elle aimait à demander leur bénédiction pour elle et

ses enfants, à se recommander à leurs prières, auxquelles elle attribuait l'accomplissement de ses désirs; elle témoignait un grand zèle pour l'Église orthodoxe, faisait aux Catholiques toutes sortes de dons, consistant en ornements sacerdotaux, en croix d'argent, en cierges pour les processions, dont S. Chrysostome avait introduit l'usage dans Constantinople. S. Chrysostome lui-même la nomme « la mère des solitaires et l'appui des pauvres. » Le pieux Pansophius, qui, plus tard, devint évêque de Nicomédie, l'avait solidement instruite des vérités de la foi. Cependant la religion de l'impératrice n'était pas assez profonde pour la faire triompher de ses défauts. Eudoxie s'imaginait qu'elle pouvait, par de pieux établissements, par la propagation de la religion, par le respect qu'elle témoignait aux ministres de l'Église, compenser le mal que l'orgueil, l'avarice et la vengeance lui faisaient commettre. On lui reprochait de se laisser dominer par ses femmes et ses chambellans, dont la cupidité était insatiable, de s'être emparée elle-même de biens injustes, d'exiger des marques de respect exagérées, et d'exercer une influence funeste sur la politique de l'empire. On pouvait toutefois alléguer diverses excuses qui atténuaient ses fautes. Mais ce qui pèse le plus sur sa mémoire ce fut la persécution et le double bannissement dont S. Chrysostome fut la victime, et dans lesquels elle se fit l'instrument de haines étrangères. A l'origine l'impératrice n'était nullement hostile au saint patriarche : elle lui montrait au contraire une profonde vénération; mais, peu à peu, la division se mit entre l'évêque et l'impératrice, qui, tentée souvent de se réconcilier, finit par concevoir une haine prononcée contre lui. Lorsque S. Chrysostome, dans ses sermons, reprochait leurs fautes aux grands et aux femmes de la cour, l'impératrice se croyait directement désignée, ou bien les courtisans savaient lui rapporter les paroles du saint de manière à ce qu'elle dût se les appliquer. Le païen Zosime dit que l'impératrice était irritée contre S. Jean Chrysostome parce qu'il avait coutume, dans ses discours au peuple, de la draper et de la couvrir de ridicule, κωμῳδεῖν. Il serait difficile de déterminer la part qu'Eudoxie prit au synode du Chêne et à la première déposition de S. Chrysostome (403); mais on sait que, la ville ayant été ébranlée par un tremblement de terre, l'impératrice supplia l'empereur de rappeler le saint évêque. Sa prière fut facilement exaucée; elle écrivit elle-même à l'évêque et lui témoigna toute sa joie. Elle envoya son chambellan Brison pour le ramener d'exil; S. Chrysostome aborda près d'une maison de campagne de l'impératrice, non loin de la ville.

Mais la paix fut de courte durée, et l'impératrice retomba promptement dans ses anciennes dispositions. Elle avait fait élever sa statue en argent, entre le palais et l'église Sainte-Sophie. On célébra à cette occasion des jeux, des danses et des spectacles. L'évêque blâma ce culte presque idolâtrique rendu à un enfant des hommes. L'impératrice en fut émue et irritée. Chrysostome, dit-on, apostropha alors l'impératrice, dans un de ses discours, en ces termes : « Hérodiade se livre à ses fureurs; elle danse, elle demande la tête de Jean. » Nous ne croyons pas que l'évêque ait prononcé ces paroles en les appliquant à l'impératrice; mais, quand il l'aurait fait, nous répondrions avec Stolberg : « Dans ce cas, son ardente vivacité l'excuse, mais ne le justifie pas; sans cela nous devrions tenir pour bien fait tout ce qui a été fait par des saints, par cela seul qu'ils l'ont fait, et ce serait ébranler la morale chrétienne. »

S. Chrysostome ayant été de nouveau obligé de quitter la ville (404), Paul, évê-

que du Pont, s'adressa à l'impératrice et lui dit : « Craignez Dieu, ayez pitié de vos enfants, ne souillez pas la fête de Jésus-Christ en versant le sang du juste. » Mais l'impératrice ne recula pas : le saint dut abandonner son peuple pour ne plus le revoir ; Eudoxie ne se réjouit pas, ou du moins ne jouit pas longtemps de son triomphe ; elle mourut le 6 novembre, à la suite d'une fausse couche. On considéra sa triste mort comme un châtiment de l'injustice commise à l'égard du patriarche. Elle laissa quatre enfants : Flaccilla, Pulchérie, Théodose, qui devint empereur, et Marianus.

Cf. Socrate, *Hist. eccl.*, VI ; Sozom., VIII; Philostorg., XI ; Zosime, V; Pallade, *de Vita Chrysost.*; *Chrys. Epist.*, surtout *ad Innocent.;* Tillemont, XI ; Baronius, ad ann. 395 sq. GAMS.

EUDOXIUS, évêque arien. Il faut, à ce que nous avons dit à l'article ARIUS, ARIANISME, ajouter ce qui suit : Le Symbole de foi formulé au second concile de Sirmium, en 357, ayant été favorable à l'arianisme, en ce sens qu'on avait évité les mots ὁμοούσιος et ὁμοιούσιος, et enseigné que le Père est en honneur, dignité et majesté, au dessus du Fils, qui lui est soumis avec tout le reste (comme tout le reste), les évêques des Gaules surtout et plusieurs évêques d'Orient s'étaient opposés à cette formule. Malgré cela, les véritables auteurs de cette formule, Ursace et Valens, surent gagner plusieurs évêques, et parmi ceux-ci il faut nommer principalement Eudoxius, à cause de la grande influence qu'il exerça. On le voit, depuis 341, paraître comme évêque de Germanicia, en Syrie, et Sozomène (1) le dépeint comme un homme aussi savant que disert. Cependant il ne nous reste de ses écrits que quelques fragments de la dissertation sur l'Incarnation du Fils de l'homme. Si, dans l'origine, il avait partagé les opinions des Ariens modérés (semi-Ariens), si, du moins, il ne s'était pas ouvertement prononcé en faveur des Eunomiens, en 357 il se rangea complétement du côté des Ariens stricts.

En récompense de sa défection Ursace et Valens lui promirent, selon toute apparence, un des grands siéges de l'Orient. Léontius, métropolitain d'Antioche, étant mort la même année, Eudoxius, qui se trouvait à la cour, se fit immédiatement autoriser à partir, et, sous prétexte de visiter son Église de Germanicia, se rendit à Antioche, et sans obstacle se fit adjuger le siége vacant. Malgré cette usurpation évidente, Ursace et Valens surent si bien mener ses affaires à la cour que Constance accorda, en 358, une lettre de confirmation à l'envoyé du nouveau métropolitain. Mais, tandis que le fondé de pouvoir était en route pour Antioche, les choses changèrent d'aspect. Eudoxius avait, au printemps de l'année 358, de concert avec Acace, évêque de Césarée, réuni à Antioche un synode qui ratifia les décisions de Sirmium; il avait même appelé auprès de lui les nouveaux chefs de l'arianisme, Aétius et Eunomius, d'Alexandrie, et les traitait ouvertement comme ses plus intimes amis. Mais Basile d'Ancyre et George de Laodicée, deux chefs considérés du parti des semi-Ariens, réunirent à Ancyre, contre Aétius et Eunomius, et en général contre les Ariens stricts, un concile qui soutint formellement le dogme de l'égalité du Fils et du Père et frappa de douze anathèmes le Symbole de Sirmium comme une hérésie impie.

Si l'on pouvait en croire le très-partial Philostorge (1) et S. Épiphane, qui est peu sûr (2), Basile se serait élevé contre les Eunomiens, appelés aussi

(1) *Hist. eccl.*, III, 14.

(1) L. IV, c. 8.
(2) *Hæres.*, 73, n. 13.

Eudoxiens, par haine contre Eudoxius, parce qu'il aspirait lui-même au siége d'Antioche. Mais Théodoret (1) lui attribue une vie digne et honorable, ἀξιέπαινος βιοτή, et il est vraisemblable, d'après cela, que Basile s'opposa aux Eunomiens par un véritable zèle pour la foi. Après la clôture de ce concile d'Ancyre, les évêques réunis envoyèrent une députation à Constance, et elle réussit à ouvrir les yeux à l'empereur et à lui prouver qu'il avait été trompé par Ursace et Valens, quant aux documents de Sirmium. Il en résulta que l'acte de confirmation délivré antérieurement fut déclaré nul, qu'Eudoxius fut chassé d'Antioche, qu'Aétius et Eunomius furent exilés en Phrygie, tandis que les deux évêques de cour et tous ceux qui avaient assisté aux conférences de Sirmium furent obligés de souscrire aux actes du synode d'Ancyre et à ses douze anathèmes. Constance dit, dans sa lettre à l'Église d'Antioche, qu'il est loin d'être favorable à des hommes tels qu'Eudoxius; que, quant à Aétius, on ne doit pas même le nommer; il exhorte les habitants d'Antioche à se souvenir des premiers actes du concile d'Antioche de 341, qui avait démontré que le Sauveur est le Fils de Dieu semblable en substance à son Père; il ajoute que ces gens (Eudoxius et Aétius) disent ce qui leur vient en tête; qu'il faut préalablement éloigner de la communion ecclésiastique leurs adhérents, jusqu'à ce que l'empereur ait déterminé une peine proportionnée à leur fureur, dans le cas où ils ne s'amenderaient pas.

Quelque irrité que fût, dans le moment, le dogmatique empereur contre les Eudoxiens, que non-seulement on lui représentait comme des hérétiques, mais comme des sujets infidèles qui avaient pris part aux dispositions de révolte du César Gallus, le vent tourna bientôt à la cour. Les efforts réunis du chef des eunuques, Eusèbe, qui avait toujours été en bonnes relations avec Eudoxius, et de quelques évêques de ses amis, changèrent derechef les dispositions de l'empereur, remirent Eudoxius en faveur et lui firent rendre le siége patriarcal d'Antioche. Il est vrai qu'un synode de Séleucie, tenu par les semi-Ariens, dans lequel on lut un extrait d'un sermon d'Eudoxius disant aux fidèles que, si le Père avait un Fils, il fallait qu'il eût une femme, avait déposé cet évêque et mis un certain Anianus à sa place. Mais, avant que la députation qui apportait les décisions de la majorité de ce concile à l'empereur et allait demander la confirmation de ses actes parvînt à la cour, Constance avait été gagné à la cause d'Eudoxius et d'Acace, et on exigea de la députation de Séleucie qu'elle souscrivît, en son nom et au nom des Pères du concile, un Symbole qui rappelait les décisions de Rimini. Cela fut fait dans les premiers jours de 360. Mais les Eudoxiens durent à leur tour se soumettre à un sacrifice. Les députés du concile de Séleucie, dès leur arrivée à Constantinople, avaient remis entre les mains de l'empereur une profession de foi d'Aétius, qu'ils disaient renfermer les opinions d'Eudoxius. L'empereur, qui craignait de scandaliser par trop les fidèles en favorisant ouvertement les Ariens stricts, lut cette profession, en reconnut l'impiété, et apostropha rudement l'évêque d'Antioche. Celui-ci se tira d'affaire en disant que c'étaient là les opinions d'Aétius, et en soutenant effrontément que, quant à lui, il avait des opinions toutes différentes, quoique le monde entier sût qu'Eudoxius était en rapport intime avec cet homme. En 360 les principaux promoteurs du semi-arianisme furent, sous divers prétextes, déposés par un synode de Constantinople, et les vain-

(1) II, 25

queurs se partagèrent l'héritage des vaincus. Eudoxius sut se réserver la meilleure part, savoir le siége de Constantinople, et, une fois parvenu à ce poste, il favorisa de tout son pouvoir le parti du strict arianisme.

Cf. Möhler, *Athanase le Grand et l'Église de son temps*, 2e partie; Gfrörer, *Hist. univ. de l'Égl.*, t. II, 1re sect.; Schrökh, *Hist. de l'Égl. chrét.*, 6e part. FRITZ.

EUERGISTUS (S.), évêque de Cologne. On a de cet évêque une biographie que Surius a abrégée et publiée (24 octobre), et qui remonte à peine au delà du treizième siècle. Elle fait descendre Euergistus d'une noble famille de Tongres, et dit qu'il était dès sa jeunesse remarquable par ses grâces extérieures et la culture de son esprit. Ses parents le consacrèrent à l'état ecclésiastique. S. Séverin étant venu à Tongres pour travailler à l'extirpation de l'hérésie répandue par Euphrates, apprit à connaître cet enfant plein d'espérance et l'emmena avec lui à Cologne.

Là Euergistus s'adonna plus assidûment encore aux études théologiques, devint diacre, et fut, comme tel, jugé digne de participer à la vision qu'eut S. Séverin (1), au moment de la mort de S. Martin de Tours. Lorsque S. Séverin mourut les habitants de Cologne élurent à sa place Euergistus, malgré sa résistance. Il rehaussa l'éclat de l'Église de Cologne par ses vertus et ses travaux, et porta tant d'intérêt aux embellissements de la ville que dès cette époque elle fut nommée *Aurea Colonia*. Étant très-âgé il souffrait un jour de forts maux de tête ; il n'en faisait pas moins la visite ordinaire des églises de la ville, et entra dans celle de S. Géréon en disant le verset : *Exultabunt sancti in gloria;* il entendit du ciel une voix qui répondait : *Et lætabuntur in cubilibus suis;* d'où il conclut que ce devait être ce jour-là même que les saints honorés dans cette église avaient été martyrisés; on célébra en effet dès lors leur fête à cette date. Il prit un peu de poussière de l'église, sur laquelle il fit un signe de croix, et s'en frotta la tête ; son mal s'évanouit immédiatement. — Son zèle pastoral le poussa à Tongres ; il voulait extirper les restes du culte des idoles. Sa prédication fut couronnée de succès. Mais le moment de la rétribution céleste était arrivé pour lui. Une nuit il se leva pour prier, suivant son habitude, dans le couvent de Notre-Dame. Tandis qu'il s'y rendait, tout en disant des psaumes, des voleurs l'attaquèrent et le tuèrent d'un coup de poignard. L'évêque et le peuple de Tongres inhumèrent solennellement le martyr dans l'église de Notre-Dame, toutefois dans un endroit caché, de peur que les habitants de Cologne ne vinssent de force s'emparer des saintes reliques. Des miracles signalèrent son tombeau.

Il est historiquement certain que l'archevêque Bruno, frère d'Othon Ier, transféra, en 953, les ossements d'un évêque nommé Évergisilus, qui passait pour le troisième évêque de Cologne, de Tongres à Cologne, et les déposa solennellement dans l'église de Sainte-Cécile, où il y eut également des miracles (1). L'histoire de la translation rapporte que Bruno, le vingt-deuxième successeur de S. Euergistus, fit, en 952, un voyage pour des affaires d'État (il s'agissait d'un congrès de princes) dans la contrée de Tongres. Au retour il passa la nuit à Tongres même, et déplora vivement le sort d'une ville autrefois si grande, que ses crimes et la guerre avaient précipitée si bas. Pendant son sommeil S. Euergistus lui apparut,

(1) *Voy.* SÉVERIN (S.).

(1) *Vita Brunonis*, de Ruotger, c. 31. Pertz. VI, 265.

vêtu d'un habit sacerdotal en lambeaux, et lui annonçant qu'il désirait quitter ce lieu. Bruno délibéra le matin avec son conseil sur cette apparition; puis il fit mettre de côté l'autel ruiné qui recouvrait la tombe d'Euergistus, fit enlever le corps du saint, qu'on porta, malgré les larmes des habitants, à Cologne, où on le déposa, au milieu d'une foule immense, dans l'église de Sainte-Cécile, le 28 mars. Depuis lors de constants miracles glorifièrent la sépulture du saint évêque (1).

On remarquera que S. Grégoire de Tours (2) parle de la santé que recouvra un évêque de Cologne, nommé Ébérégisilus (*Eberegisili episcopi, qui tunc hujus urbis* (*sc. Agrippinensis*) *erat antistes*), lequel, se trouvant dans une maison de campagne tout près de la ville, se fit chercher par son diacre un peu de poussière de l'église de Saint-Géréon pour adoucir ses intolérables maux de tête. A peine s'en fut-il frotté le front que son mal disparut. Il est évident que le fait de la biographie que nous avons rapporté, concernant le mal de tête de S. Euergistus et sa guérison dans Saint-Géréon, est le même que celui dont parle S. Grégoire; seulement l'histoire fut plus tard modifiée et ornée : on fit visiter l'église de Saint-Géréon par le saint lui-même, et on ajouta la réponse du ciel que nous avons rapportée. On voit la même modification locale, avec le reste des paroles presque textuelles de Grégoire de Tours, dans la légende de S. Géréon (Surius, au 10 octobre), avec cette seule différence qu'on n'y trouve pas la conséquence que l'évêque tira des réponses qu'il entendit pour attribuer à ce jour-là le martyre de S. Géréon et de ses compagnons. Le même évêque de Cologne, Ébérégisilus, découvrit, d'après Grégoire de Tours (1), le tombeau de S. Mallosus (Mallusius). En effet, il y avait près de l'*oppidum Bertunense*, dans le diocèse de Cologne, un oratoire de ce saint, et on disait qu'il y avait subi le martyre. L'évêque y fit bâtir une église (*basilica*) et se proposa d'y déposer les ossements du saint, dans le cas où il les découvrirait. Sur ces entrefaites un diacre de Metz, qui n'avait jamais été en cet endroit, lui manda, à la suite d'une vision qu'il avait eue, que le corps du saint reposait caché au milieu de l'abside que l'ancien oratoire formait dans un des bas-côtés de la nef de l'église, et en effet on trouva le tombeau à sept pieds sous terre. Des odeurs parfumées qui s'élevèrent de la tombe et la conservation du corps prouvèrent qu'on avait découvert ce qu'on cherchait. L'*oppidum Bertunense* est Birten, près de Xante, et non Vérone ou Bonn. On ne sait quand ni comment les ossements de S. Mallusius furent plus tard transférés dans le couvent de Saint-Cassius, à Bonn. Grégoire de Tours raconte en outre (2) que l'évêque de Cologne, Ebrégisilus (un manuscrit porte en cet endroit Ébérégisilus) (3), fut envoyé avec lui et l'évêque de Poitiers, vers 590, par le roi d'Austrasie, Childebert II (576-596), au roi de Bourgogne, Gontran (561-593). Il raconte encore qu'un Ebrégisilus, qui est sans aucun doute le même évêque de Cologne, fut, en 589, envoyé de la part de Brunehild, mère du roi, avec de riches présents, à la cour d'Espagne (Visigoths), en remarquant qu'il y avait déjà fait fréquemment des voyages en qualité d'ambassadeur. Cette fois le roi Gontran le fit saisir, mais le relâcha plus tard (4).

Il n'est pas douteux que, dans tous

(1) *Hist. transl.*, Pertz, VI, 279.
(2) *Mirac.*, I, 62.

(1) *Mirac.*, I, 63.
(2) *Hist. Franc.*, X, 15.
(3) Bouquet, II, 373.
(4) Greg. Turon., *Hist. Franc.*, X, 28.

ces passages, Grégoire de Tours parle d'un seul et même évêque de Cologne, Ébérégisilus ou Ebrégisilus, et non de deux, et que cet évêque appartient au temps de Grégoire, c'est-à-dire tout à la fin du sixième siècle. Lorsque Grégoire dit (1) : *qui tunc hujus urbis* (*Agrippinensis*) *erat antistes*, il ne résulte pas du tout de l'ensemble du récit qu'il fût déjà mort au moment où Grégoire († 594) parlait de lui. D'un autre côté le passage du chapitre 63, qui parle d'un diacre de Metz connaissant la construction de l'église de Cologne par l'évêque et les recherches qu'il fait pour découvrir les ossements de S. Mallusius, ramène clairement au temps des Franks, où Metz était la capitale de l'Austrasie, dont l'évêque de Cologne fréquentait la cour. Cette construction de l'église de Cologne s'adapte parfaitement à la fin du sixième siècle, et nullement au cinquième, si agité et si fécond en dévastations, époque à laquelle la biographie de S. Euergistus rapporte cet évêque en qualité de disciple de Séverin, et où chaque jour pouvait anéantir ce qui avait été édifié la veille. Il faut donc établir, ou qu'il y eut deux évêques de Cologne du même nom, savoir un Euergistus ou Évergisilus du cinquième siècle, et un Ébérégisilus ou Ebrégisilus du sixième, ou admettre que ce second évêque fut plus tard rapporté à la date du cinquième siècle. Cette dernière opinion est confirmée par beaucoup de circonstances : tous les catalogues d'évêques et les chroniques, imprimés ou non, ne connaissent qu'un évêque de Cologne, Euergistus, qu'ils font le successeur immédiat de S. Séverin; mais ce qui prouve suffisamment que le renseignement du dixième siècle sur S. Euergistus se borne à conjecturer qu'il fut le successeur immédiat de S. Séverin, c'est qu'on célèbre sa fête à Cologne le 24 octobre, c'est-à-dire immédiatement après S. Séverin, ce qui prouve en même temps qu'au temps où l'on choisit ce jour on ignorait le jour propre de la mort de S. Euergistus et l'histoire de sa vie. Il en résulte de même que le culte de ce saint ne s'établit à Cologne qu'à dater de cette tradition, au dixième siècle; ce qui s'accorde avec le silence que garde sur ce culte le calendrier de l'Église de Cologne publié par Binterim et tous les martyrologues du neuvième et du dixième siècle. Ce culte n'est cité que dans les suppléments d'Usuard (*Act. Sanct. Boll.*, *Junii* VIII, 625), qui le placent à Cologne le 24 octobre, en remarquant que l'évêque Euergistus mourut réellement le 14 septembre. Toutefois, à cette date elle-même, aucun ancien calendrier, aucun martyrologe ne parle de cette fête, dont il n'est fait mention de nouveau que par les suppléments d'Usuard (1). Le vieil autel qui fut enlevé à Tongres semble indiquer que, pendant un certain temps, on n'accorda pas grande attention à ce tombeau. Si donc nous penchons à admettre que S. Euergistus transféré par Bruno à Cologne n'était pas le disciple de S. Séverin, mais était précisément l'Ebérégisilus du sixième siècle, nous sommes d'accord avec un passage de la biographie qui lui attribue les embellissements de Cologne, d'où lui vint son nom d'*Aurea Colonia*, ce fait étant inconciliable avec un évêque du cinquième siècle, et s'adaptant parfaitement avec un évêque influent à la cour, au temps des Franks. Quand l'histoire de la translation dit qu'Euergistus fut le vingt-deuxième successeur de Bruno, ce fait s'adapte de même le plus facilement à l'Ebérégisilus historique du sixième siècle. Il est vrai que les chro-

(1) *Mirac.*, I, 62.

(1) L. c.

niques des évêques de Cologne, qui le placent au cinquième siècle, sont arrivées exactement au nombre en laissant de côté quelques noms historiques peu connus, et on peut déjà avoir calculé de cette façon au sixième siècle. Gelen et Mörkens affirment, sans autre preuve, qu'il y eut deux évêques, l'Euergistus de la tradition et l'Euergistus historique de Grégoire de Tours; mais il n'y a aucun motif historique à alléguer à l'appui. Il faut donc nous représenter l'évêque Ébérégisilus comme un homme estimé et influent à la cour. Le nom indique un Frank natif, et, en effet, depuis la fin du sixième siècle, on voit en général des Franks occuper les hautes positions ecclésiastiques, à la place des noms romains qu'on y rencontre jusqu'alors. Venantius Fortunatus (1) dit expressément de Cologne, Mayence, Trèves et Metz, qu'à cette époque les constructions d'églises nouvelles furent nombreuses dans ces villes. FLOSS.

EUGENDUS (SAINT) (*Augendus*), abbé du couvent de Condat, dans le Jura. Ce fut *S. Romain* qui introduisit dans la Gaule Séquanienne et dans les montagnes du Jura la vie érémitique et monacale. S. Romain, né dans les Gaules, vers la fin du quatrième siècle, d'une bonne famille, fut élevé et instruit dans les coutumes de la vie monacale par Sabin, abbé d'Aisnay, près de Lyon. A l'âge de 35 ans il se retira, avec une hache, quelques semences de légumes et les écrits de Cassien, dans une solitude du Jura, y vécut pendant quelque temps en ermite, et, vers 430, fonda, de concert avec son frère Lupicin, qui s'était joint à lui, le couvent de Condat. Ce monastère se peupla rapidement d'une foule d'hommes attirés par la sainteté, l'austérité, les miracles des deux frères, comme par la facilité avec laquelle S. Romain accordait l'entrée de son couvent, disant qu'on ne peut pas distinguer, dans cette vie, les élus des autres hommes; que Dieu lui-même ne place personne ni à sa droite ni à sa gauche avant la fin, et que souvent les plus zélés tournent très-mal, tandis que de grands pécheurs finissent très-bien. La foule des sujets, la situation défavorable du couvent et la multitude des pèlerins nécessitèrent bientôt l'érection de nouvelles colonies de moines et de nouvelles églises. Ainsi naquit, non loin de Condat, le couvent de Lauconne, nommé plus tard Saint-Lupicin, parce que ce saint y fut inhumé, et qui, vers 460, comptait déjà cent-cinquante moines. Les deux frères fondèrent pour des religieuses le couvent de S. Romain de la Roche, où bientôt leur sœur se trouva à la tête de cent cinq jeunes filles qui vivaient dans la plus sévère clôture et tellement séparées du monde qu'elles ne recevaient pas même de nouvelles de leurs parentes retirées dans le couvent voisin de Lauconne. Grégoire de Tours (1) fait même fonder un couvent par Romain et Lupicin aux confins de l'Allemagne. Romain et Lupicin dirigeaient donc tous ces établissements, le premier avec plus de douceur, le second avec plus de sévérité, celui-là résidant le plus habituellement à Condat, celui-ci à Lauconne.

Leur disciple le plus remarquable était un de leurs compatriotes, nommé *Eugendus*, que son père, prêtre à Ysarnodor, leur avait confié dès l'âge de sept ans. Pieux et appliqué, le petit écolier mettait un grand zèle à apprendre, passait la nuit et le jour à lire, et étudia même le grec. Romain mourut vers 460 ou quelques années plus tôt, Lupicin vers 480; celui-ci eut pour successeur Minausus, qui ne vécut pas longtemps, et fut remplacé par Eugendus. Malgré

(1) L. III, poem. 19, 9, 14; X, 9.

(1) *Vita PP.*, c. 1.

cette haute position et les instances des évêques qui fréquentaient le couvent de Condat, il ne se fit point ordonner prêtre, parce que les moines renoncent au monde, qu'il ne voulait pas courir le danger de s'élever au-dessus des autres Frères, et qu'il prétendait suivre l'exemple de Lupicin, qui n'avait jamais voulu accepter le sacerdoce, dont Romain lui-même, qui y avait été contraint par S. Hilaire d'Arles, n'exerçait les redoutables fonctions qu'aux jours de fête. A cette humilité sincère Eugendus joignait une austérité excessive. Il ne possédait jamais qu'une tunique et la conservait jusqu'à ce qu'elle tombât en lambeaux; en été il mettait la caracalla gauloise et un scapulaire de poils, qu'il avait reçu d'un pieux ermite venu de Pannonie; il portait aussi des souliers grossiers attachés avec des courroies à des cuissards. La nuit, pour l'office, et durant les froids les plus rigoureux, il n'avait que des sabots. Il mangeait une fois par jour, jamais de viande; une mauvaise paillasse et une couverture de poils formaient son lit. Au milieu de ces austérités il était toujours gai et serein, ne riant toutefois jamais, ne disant jamais de mal de personne, traitant ses Frères et les étrangers avec douceur et charité, et montrant surtout aux moines vieux et malades un cœur plein de commisération et de sympathie, les faisant servir par des Frères qu'ils choisissaient eux-mêmes, et ne les laissant pas dans le dortoir et le réfectoire communs. Mais pour tous les autres moines la communauté était la règle; nul n'avait de propriété particulière. Il fit abattre toutes les cellules séparées, et le couvent, qui était en bois, ayant été incendié, il le fit rebâtir sur un plan plus adapté à la vie commune. Les moines n'avaient ni armoires ni rayons particuliers; ils ne pouvaient disposer sans permission même des cadeaux qu'on leur faisait; mais chacun recevait exactement ce qui lui était nécessaire. Tous mangeaient dans la même salle, dormaient dans le même dortoir, avaient la même nourriture, composée habituellement d'une bouillie de légumes secs non écossés, sans sel ni huile, jamais de viande. Ils étaient tous soumis à la loi du travail. [Toutefois Eugendus le proportionnait à la mesure de chacun, donnant les occupations les plus paisibles à ceux dont le caractère était doux et l'âge avancé, les travaux les plus communs aux plus vains, chargeant les prêtres des œuvres qui pouvaient les aider à conserver dans le recueillement un cœur pur et digne d'offrir le saint Sacrifice. En outre il instruisait ses moines et leur demandait surtout de lire le plus qu'ils pouvaient. C'est ainsi qu'Eugendus donna une forme achevée à la règle de Romain et de Lupicin, qu'il perfectionna par des emprunts faits aux prescriptions de S. Pacôme, de S. Basile, de Cassien, et aux usages de Lérins, et en ayant égard au caractère particulier de la nature gauloise. Le saint atteignit son but; car sous sa direction, comme sous celle de ses prédécesseurs, Condat et les couvents qui en dépendaient arrivèrent à une grande prospérité et exercèrent une bienfaisante influence sur les environs, lesquels y trouvaient un centre de vie religieuse, des modèles pour la culture de la terre et celle de l'esprit, un refuge dans leurs nécessités et dans leurs maladies, car un certain nombre de moines s'adonnaient à l'art de guérir, et Eugendus lui-même avait reçu de Dieu le don des guérisons miraculeuses. On avait alors la coutume de se faire prescrire par des hommes pieux des exorcismes pour les possédés et les malades, et on attachait ces prescriptions au cou des affligés; on demandait de tous côtés de ces prescriptions à Eugendus, et elles avaient une grande efficacité. Une dame distinguée de Lyon, nommée

Syagria, qu'on surnommait la mère des églises et des couvents, à cause de sa bienfaisance, fut guérie pour avoir baisé une lettre d'Eugendus et l'avoir portée à ses yeux et à sa bouche. Eugendus reconnaissait à l'odeur des gens leur vertu dominante ou le vice auquel ils s'abandonnaient. Un soir il vit en songe Pierre, Paul et André. Il demanda : « Comment êtes-vous ici, vous dont les corps sont à Rome et à Patras? — Désormais, nous demeurerons également ici, » répondirent les saints; et en effet, au moment où il se réveillait, deux Frères entrèrent dans sa cellule, apportant des reliques de ces Apôtres venues de Rome. Une autre fois, étant fort inquiet de l'absence prolongée de quelques moines qu'il avait envoyés chercher du sel vers la mer Tyrrhénienne, parce qu'on n'osait le prendre *de vicinis Heriensium locis,* de peur des Allemands du voisinage, qui tombaient comme des bêtes féroces sur les voyageurs, il vit en songe S. Martin lui annonçant la prochaine arrivée de ses Frères, lesquels, en effet, revinrent le lendemain. Du reste, il est question aussi dans la vie de S. Eugendus (1), de voyages entrepris par les moines parmi les Allemands; mais on ne peut savoir si dès lors le couvent de Condat contribua à la conversion des Allemands; ce qui est certain, c'est l'influence qu'il exerça plus tard dans ce sens. Eugendus lui-même ne s'éloigna jamais des limites de ses couvents, ce en quoi il différa de ses deux maîtres, qui allaient souvent défendre les malheureux et les opprimés à la cour de Bourgogne, à Genève et dans le comté.

Cependant ce qui précède prouve que, tout en demeurant dans sa retraite, il eut de l'action sur le monde extérieur, aussi bien sur les laïques les plus éminents et les évêques, qui se tenaient honorés lorsqu'ils pouvaient le voir ou en recevoir des lettres, que sur les pauvres et les gens de la basse classe, qu'il accueillait toujours gracieusement. Eugendus, quoique malade pendant les six derniers mois de sa vie, ne s'absenta jamais du chœur. Se sentant près de sa fin, il fit venir un prêtre de son couvent, *cum libertate peculiari olim etiam perungendi infirmos opus injunxerat,* et se fit oindre la poitrine, *secretissime quoque sibi pectusculum petiit, ut moris est, perungi.*

L'année de sa mort tombe entre 510 et 517. Les Bollandistes ont, les premiers, publié les biographies, sous beaucoup de rapports remarquables, de Romain (28 févr.), Lupicin (21 mars) et d'Eugendus (1 janv.), rédigées par un disciple et ami anonyme d'Eugendus; malheureusement un autre écrit du même auteur sur les règles du couvent d'Agaunum n'existe plus. Depuis Eugendus, Condat fut appelé le couvent de Saint-Eugendus, nom qu'il portait encore au douzième siècle; mais, à dater de cette époque, le peuple le désigna sous celui de Saint-Claude, du nom de l'évêque de Besançon qui, après s'être démis de son évêché, devint moine à Condat et abbé en 526, et dont, au douzième siècle, on retrouva le corps.

Outre les Bollandistes, *l. c.*, voyez Grégoire de Tours, *Vit. PP.*, c. I; Tillemont, *Mem.*, 1, 16, p. 142, 743, edit. sec.; Mabill., *Annal.*, t. I, p. 23 et 677; Boll., *de S. Claudio, ad* 6 *Jun.*

SCHRÖDL.

EUGÈNE I-IV, PAPES.

EUGÈNE Ier (S.) (654-657). Le Pape Martin, ayant défendu avec énergie et vivacité la foi contre les monothélites, fut violemment enlevé de Rome, en 635, et déclaré déchu par l'empereur Constance, qui ordonna au clergé de Rome d'élire un nouveau Pontife. Le clergé ré-

(1) *Vita Eugendi.*

sista jusqu'au 8 septembre 654 aux ordres de l'empereur. Finalement, la crainte de voir l'empereur lui imposer un Pape hérétique, s'il hésitait plus longtemps, le porta, selon toutes les probabilités, à procéder à cette élection. Le choix tomba sur Eugène, Romain, dont le bibliothécaire Anastase vante singulièrement la douceur, la bonté, la libéralité et la sainteté. L'Église catholique l'honore en effet comme un saint, ce qui le décharge suffisamment de toute responsabilité au sujet des dures privations qui accablèrent S. Martin dans le lieu de son exil. Eugène était évidemment dans l'impossibilité d'adoucir le sort de son infortuné prédécesseur. Comment un Pontife dont la bienfaisance envers les pauvres était si tendre, la libéralité envers son clergé si connue, aurait-il pu oublier celui qui expiait dans les misères de l'exil sa fermeté à confesser la foi, et qui était, à vrai dire, le légitime évêque de Rome?

On ne sait du pontificat d'Eugène que ce fait qu'immédiatement après son élection il envoya des députés à Constantinople, pour opérer l'union des deux Églises; mais ces députés se laissèrent tromper, acceptèrent du patriarche Pierre un Symbole obscur et équivoque, et renouèrent avec lui la communion ecclésiastique. Lorsque ces députés eurent apporté à Rome l'écrit synodal de Pierre, et qu'on lut dans l'église de *Sancta Maria ad præsepe* (aujourd'hui Sainte-Marie-Majeure) la profession de foi astucieuse du patriarche, non-seulement le clergé, mais le peuple furent tellement irrités contre les expressions équivoques sous lesquelles Pierre voilait son hérésie qu'ils rejetèrent violemment l'acte synodal, et ne permirent pas au Pape, qui partageait leur mécontentement, d'offrir le saint Sacrifice avant de s'être obligé à rejeter l'écrit du patriarche Pierre. Eugène mourut le 1er juin 657, après avoir régi l'Église pendant deux ans, huit mois et vingt-neuf jours (1).

EUGÈNE II (824-827). — Après la mort du Pape Pascal Ier une double élection (824) divisa l'Église de Rome. Un parti élut l'archiprêtre de Saint-Sabine, Eugène; l'autre, le diacre Laurent; mais, comme Eugène avait eu la majorité des voix et que la noblesse le soutenait, il monta sur le trône pontifical, et son élection fut aussitôt mandée à l'empereur Louis le Débonnaire. On n'attendit pas la ratification impériale pour procéder à la consécration, peu après l'élection. Le schisme, résultat de la double élection, et divers désordres dans l'administration de la justice de Rome, dont parlent Éginhard, Pascase Radbert, dans la vie de l'abbé Vala, et Astronomus, le biographe de Louis le Débonnaire, paraissent avoir déterminé l'empereur, en sa qualité de protecteur de Rome, à envoyer son fils Lothaire dans cette ville, afin de s'y concerter avec le Pape et de prendre les mesures nécessaires au rétablissement de l'ordre. En effet Lothaire publia diverses ordonnances, dont le but était d'assurer à chacun la libre jouissance de ses droits et de ses priviléges, de garantir l'administration de la justice contre tout excès, d'éloigner des élections papales futures toute possibilité de schisme, de conserver les biens de l'Église romaine, et de maintenir les ducs, les comtes et les chevaliers romains dans l'obéissance due au Pape. Ces ordonnances, dont on peut lire le détail dans Baronius, et mieux encore dans Holsténius, *Collect. Rom.*, P. II, font connaître très-clairement les rapports existant alors entre la puissance pontificale et la puissance impériale à Rome et dans les États romains, et font évidemment apparaître le Pape comme le maître, l'empereur

(1) Muratori, *Annali d'Italia*, édit. de Milan, 1744, t. IV. Anastasius, bibliothecarius, *de Vitis Rom. Pontif.*

comme le protecteur de Rome. Quelques juges, qui s'étaient permis des empiétements sur des propriétés particulières, furent emmenés en France par les ordres de Lothaire et y furent emprisonnés. Anastase dit qu'Eugène II les délivra plus tard.

Ce fut sous le règne d'Eugène II que des députés de Constantinople vinrent apporter à l'empereur Louis une lettre de l'empereur Michel Balbus, dans laquelle il exagérait les abus du culte des images et espérait gagner Louis à la cause des iconoclastes; mais Louis n'osa pas prononcer de jugement et en référa à celui de ses évêques. Il envoya à cet effet des députés au Pape Eugène II pour en obtenir l'autorisation de tenir, avec les évêques de son empire, une conférence dans laquelle on traiterait une matière qui avait déjà été décidée dans le second concile de Nicée. Les évêques convoqués, qui comprirent mal les décisions de ce concile, dont ils avaient une traduction fautive, et qui ne crurent pas devoir y adhérer, mais qui ne pouvaient et ne voulaient pas autoriser les doctrines et les actes iconoclastes de l'empereur Michel, se posèrent en pédagogues d'un Pape dont les prédécesseurs avaient sanctionné les actes du concile de Nicée. Ils rédigèrent la formule de deux lettres qui devaient être adressées l'une au Pape, l'autre à l'empereur grec; mais l'empereur Louis ne voulut pas leur laisser prendre cet air magistral envers le Pape; il écrivit une lettre pleine de respect au souverain Pontife, l'envoya à Rome par deux évêques, auxquels on remit aussi une collection d'extraits des Pères de l'Église faite par les évêques réunis à Paris. L'empereur protestait plusieurs fois dans sa lettre qu'il n'envoyait nullement ses députés dans l'intention de rien ordonner au Pape, ni de faire les pédagogues à Rome; qu'il ne les adressait au Pape que parce qu'il croyait de son devoir, dans toutes les affaires concernant l'Église, de venir, dans la mesure de son pouvoir, au secours du Saint-Siége. L'histoire ne dit rien sur le résultat de cette députation, à moins que l'envoi de deux légats du Pape à l'empereur, en 826, n'en fut une suite; mais on sait que le culte des images fut en usage peu de temps après, conformément à l'esprit du concile de Nicée, dans l'empire frank (1).

En 826 Eugène II réunit à Rome un concile dans lequel furent décrétés trente-huit canons dont la teneur prouve combien les évêques assemblés désiraient tirer le clergé de son ignorance, l'amener à la pureté des mœurs et l'aider à acquérir une bonne réputation (2). Eugène mourut le 27 août 826. Il était né à Rome, et Anastase le bibliothécaire le dépeint comme un homme humble, savant, éloquent, libéral et pieux, qui méprisait le monde et n'estimait que ce qui peut plaire au Christ (3).

EUGÈNE III (1145-1154). — Après la mort de Lucius II, qui avait voulu mettre un terme aux agitations des Romains par la force des armes, ceux-ci, jaloux plus que jamais des innovations introduites à Rome, avaient pris en haine le gouvernement temporel du Pape. Les cardinaux, privés de la liberté nécessaire, furent obligés, contrairement aux prescriptions existantes, de procéder en toute hâte à une élection prise hors de leur collége. Le 27 février 1145 ils élurent Bernard de Pise, autrefois disciple de S. Bernard de Clairvaux, alors abbé du couvent cistercien de Saint-Anastase à Rome. Bernard prit le nom d'Eugène III. Il fut en

(1) *Voy.* IMAGES (controverse des).
(2) Labbe, *Concil.*, t. VIII.
(3) Muratori, *Annali d'Italia*, éd. de Mil. t. IV. Stollberg, *Hist. de la Rel. de J.-C.*, cont. par Fréd. de Kerz, t. XXVI. Theod. Katerkamp, *Hist. de l'Église*, p. IV.

toute hâte intronisé dans l'église de Saint-Jean de Latran, et, accompagné de quelques cardinaux, il quitta Rome pendant la nuit, tandis que les sénateurs se préparaient à contester la validité de son élection et à s'opposer publiquement à son autorité, s'il ne ratifiait les innovations qui leur convenaient. Le Pape se retira au couvent de Farfa, où il fut sacré évêque le 4 mars. Il demeura huit mois à Viterbe, y reçut les envoyés des Maronites et du Catholicus arménien, lesquels, dit Othon de Freysingen (1), émus par une apparition dont ils furent témoins pendant que le Pape célébrait le sacrifice de la Messe, résolurent d'adopter le rite romain. Ce fut à Viterbe qu'Eugène, après la prise d'Édesse par les Turcs, à la vue des dangers qui menaçaient les Latins en Orient, proclama la seconde croisade, qu'il chargea S. Bernard de prêcher (2) dans toute la Chrétienté. Eugène accorda à tous ceux qui prirent la croix une indulgence plénière, sous les conditions ordinaires, plaça sous la protection du Saint-Siége leurs femmes, leurs enfants et leurs biens, et leur concéda encore d'autres priviléges, afin d'augmenter le plus possible le nombre des croisés. Il eut la douleur de voir échouer, malgré tous ses efforts, cette grande et brillante expédition, qui avait fait naître de si justes et si hautes espérances. Pendant qu'Eugène résidait à Viterbe, on vit paraître à Rome Arnaud de Brescia (3), qui parvint à s'emparer de l'esprit des Romains. Suivant ses conseils ils instituèrent non-seulement un sénat chargé du gouvernement temporel de Rome, mais la chevalerie telle qu'elle existait au temps de Rome ancienne. Ils abolirent la charge de préfet de Rome, et mirent à sa place un patrice, auquel tous les citoyens de Rome devaient prêter serment d'obéissance. Le Pape devait se contenter du gouvernement spirituel. La démagogie d'Arnaud fanatisa tellement le peuple qu'il s'abandonna aux derniers excès, démolit les palais des cardinaux et des grands, pilla l'église de Saint-Pierre, et commit toutes sortes de violences contre de paisibles pèlerins. Eugène fit plusieurs tentatives de conciliation pour ramener les Romains égarés à l'obéissance, sans pouvoir y parvenir; alors il eut recours à des moyens plus énergiques. Il commença par excommunier le patrice Giordano, et, cet acte de sévérité étant resté infructueux, Eugène prit les armes, s'unit aux habitants de Tivoli et à plusieurs membres de la noblesse romaine, qui n'appréciaient pas les bienfaits du nouveau régime, et marcha contre Rome. Les Romains furent, avant la fin de 1145, contraints de renvoyer leur patrice et de se soumettre à leur souverain légitime.

Eugène entra dans Rome aux applaudissements enthousiastes des Romains, dont les esprits varient comme le temps. Mais cette paix ne fut que de courte durée. L'irritation des Romains contre Tivoli était si grande qu'ils réclamèrent du Pape la destruction des murailles de cette ville, et Eugène, qui ne put y consentir, se vit obligé, pour se soustraire à leurs incessantes sollicitations, de se retirer encore une fois du milieu d'eux. Après avoir visité plusieurs villes d'Italie il se rendit en France; Louis VII l'accueillit solennellement, et, au moment de partir pour la croisade, il reçut l'oriflamme de la main du Pontife. Cette absence d'Eugène et sa réception honorable en France mit en grande inquiétude les Romains, que tous les sénats du monde ne rassuraient pas. Ils envoyèrent au roi de Germanie, Conrad, une députation chargée de lui remettre une lettre dans laquelle, au lieu d'a-

(1) L. VII, *Chron.* 32.
(2) *Voy.* Bernard (S.).
(3) *Voy.* Arnaud de Brescia.

ouer leur faiblesse et leur impuissance, s se posaient comme les maîtres et les ominateurs du monde, exaltaient jus-u'au ridicule la dignité qu'ils propo-ient d'accorder à Conrad, dont toute-is ils ne pouvaient dissimuler que l'aide la protection leur étaient indispensa-les (1). Conrad attacha si peu de prix ux promesses des Romains qu'il reçut vec tous les honneurs possibles les en-oyés du Pape. Eugène cependant cher-ait à employer d'une manière utile à Église le temps qu'il passait en France. n 1147 il tint un concile à Paris pour ecourir l'Église gallicane contre le fa-atisme des hérétiques du Midi. On or-onna à cette fin une mission dont urent chargés deux évêques, que de-ait accompagner S. Bernard. L'abbé le Clairvaux eut le plus grand succès, i bien que Henri, le chef des hérétiques, ut obligé de fuir de tous les endroits lont s'approchait le saint docteur. Mal-eureusement les fruits des efforts de S. Bernard se perdirent bientôt, le pieux apôtre étant mort avant d'avoir pu ré-tablir complétement l'ordre. On porta aussi à ce concile des plaintes contre Gilbert de la Porée, évêque de Poitiers, accusé de diverses erreurs. On soumit ses livres à un sévère examen, et l'arrêt fut renvoyé à une assemblée plus nom-breuse. Celle-ci fut tenue à Reims durant le carême de 1148, sous la présidence du Pape. De nombreux canons y furent publiés dans le but d'améliorer la con-duite du clergé et des religieuses, de les garantir contre les actes de violence, de maintenir la trêve de Dieu, d'assurer les immunités ecclésiastiques, de bannir la cupidité dans la recherche des fonc-tions spirituelles, etc., etc. Puis on pro-céda à l'affaire de Gilbert; ses erreurs furent condamnées; défense fut faite de lire ou de copier ses écrits, jusqu'à ce qu'ils eussent été corrigés par l'Église romaine. Après la dernière session Eu-gène III partit pour Trèves, où se réunit un autre concile.

L'archevêque de Mayence y fit con-naître la vie extraordinaire de Hilde-garde et les révélations qui lui avaient été faites, et demanda à ce sujet le jugement du Pape. L'enquête ayant été suivie par des hommes compétents, aussi prudents qu'habiles dans le dis-cernement des esprits, qui soumirent un rapport favorable au Pape, tous les Pères du concile louèrent et remercièrent Dieu des grandes grâces dont il avait honoré la pieuse Hildegarde, et non-seulement S. Bernard, mais le Pape lui-même lui écrivirent pour la féliciter et lui recommander de suivre fidèlement les inspirations de l'Esprit divin. Le Pape lui permit de rédiger les révéla-tions qui lui avaient été communiquées et de les publier. Après avoir visité les abbayes de Cîteaux et de Clairvaux, où il se montra plein de mansuétude, il se disposa à revenir en Italie, sans toute-fois se diriger encore vers Rome, tou-jours en proie au schisme. Enfin, en 1149, soutenu par les armes du roi Roger, il soumit les Romains. Eugène avait demandé l'abolition du sénat; les Romains n'avaient pas voulu y consen-tir : le schisme recommença, et en 1150 Eugène quitta de nouveau cette ville indocile, et séjourna de côté et d'autre jusqu'en 1152. Enfin cette année-là une paix durable fut conclue entre lui et les Romains. Le Pape, à son retour, conquit tellement l'affection du peuple par la séduction de ses manières et sa charité qu'il serait certainement par-venu à restreindre les usurpations du sénat, à l'aide de ce même peuple qui regrettait ses excès passés, s'il avait vécu plus longtemps. Il mourut le 7 juillet 1153 (1).

(1) Otton de Freysingen, *de Gest. Frider.*, l. I c. 28.

(1) Muratori, *Annali d'Italia*, t. VI. Natalis Alexander, *Hist. eccl.*, Venet., t. VII. Katerkamp, *Hist. de l'Église*, 5e partie.

Eugène IV (1431-1447). — Après la mort de Martin V (20 février 1431), *Gabriel Condolmièri*, Vénitien de naissance, autrefois évêque de Sienne, puis cardinal du titre de S. Clément, fut élu Pape le 3 mars 1431, et prit le nom d'Eugène IV. Il commença son règne par un acte de rigueur. Ayant découvert que les neveux du Pape défunt avaient détourné une grande portion du trésor amassé par leur oncle pour subvenir aux frais de la guerre contre les Turcs, ainsi que des pierres précieuses et d'autres objets de prix appartenant au Saint-Siége, Eugène les mit en jugement. Les neveux de Martin V se révoltèrent. Antoine, prince de Salerne, et Étienne Colonna entrèrent à la tête d'une troupe nombreuse dans Rome, sans toutefois trouver aucun adhérent. Le Pape, ayant de son côté reçu des renforts, chassa les Colonna de la ville, et à la suite de cette victoire intervint une réconciliation dont le prince de Salerne (1) surtout paya les frais. Ce fut sous Eugène IV que commença le concile de Bâle (2). Tandis que cette assemblée lui créait toutes sortes de désagréments et de difficultés, le Pape ramenait la paix dans ses États. Le comte François Sforza s'était emparé de la marche d'Ancône et d'autres portions des États de l'Église (3); le Pape apaisa la tempête en laissant au comte le margraviat sa vie durant, et en le nommant gonfalonier de l'Église romaine. Mais à peine avait-il calmé un de ses adversaires qu'un autre s'élevait contre lui. Nicolas Fortebraccio, jusqu'alors général du Pape, mécontent des retards qu'on mettait à lui payer sa solde, avait pris du service auprès de Philippe-Marie, duc de Milan, qui cherchait à nuire autant que possible au Pape Eugène pour se venger de l'alliance que celui-ci avait antérieurement contractée contre lui avec le Florentins.

Fortebraccio tourna ses armes contr le Pape, attaqua Rome, dont il gagn les Gibelins, et poussa, par eux, le peuple à la révolte. Les Romains se plaignirent au Pape de son mauvais gouvernement, demandèrent qu'il abandonnât au peuple l'administration de l ville, et, sur son refus, arrêtèrent so neveu, le cardinal François Condolmiér et entourèrent son propre palais de gardes chargés de le retenir captif. Le Pape étant parvenu à s'enfuir sous un déguisement (1434), se retira à Florence, o il resta jusqu'en 1436. On accusa non seulement le duc de Milan, mais le concile de Bâle, d'avoir trempé les main dans toutes les menées ourdies contr Eugène IV; mais, quand même le concile ne se serait pas oublié à ce poin il n'en devait pas moins être douloureux pour le Pape de voir cette assemblée, sans égard pour sa triste situatior diminuer ses revenus, et promettre vaguement des indemnités qu'il ne songea pas à fixer. Rome qui, depuis départ d'Eugène, était au pouvoir Fortebraccio, expia durement sa révol contre son maître légitime. Le nouveau gouvernement était détestable; l troupes du Pape causaient aux Romain toutes sortes de dommages, et l'appauvrissement devenait de plus en plus général, lorsque les Romains envoyère des députés à Florence, suppliant le Pa de revenir au milieu d'eux; mais il l renvoya sans espoir. Toutefois il quit Florence, se fixa à Bologne, et enfin 1443 il rentra dans Rome. Il s'éta dans l'intervalle, occupé de rétablir paix dans le gouvernement temporel ses États et de reconquérir la marc d'Ancône. François Sforza, s'étant aperçu du désir du Pape, se tourna de nouveau contre lui, et redevint, comme autrefois, son ennemi acharné. Le Pa

(1) Rainald., ad ann. 1431.
(2) *Voy.* Bale (concile de).
(3) Rainald., ad ann. 1447, n. 5.

lança bulle sur bulle contre lui, l'excommunia, sans pouvoir se garantir contre son agression ; enfin il ne lui resta plus d'autre moyen que de se réconcilier avec Alphonse, roi d'Aragon. Celui-ci s'était emparé du royaume de Naples, contre le gré du Pape, qui, après la mort de la reine Jeanne, en avait investi René, duc d'Anjou. Le Pape, forcé par la nécessité, reconnut Alphonse et l'accepta comme allié contre François Sforza. Il réussit, grâce à cette alliance, à vaincre son adversaire, en 1446, et à lui reprendre la marche d'Ancône. Le concile de Bâle, devenu schismatique, exerça de son côté une triste influence sur les affaires du Pape. On ne demandait que réforme de l'Église dans son chef et dans ses membres. On avait déjà beaucoup travaillé dans ce sens à Bâle, mais il restait encore beaucoup à faire. Comme on n'attendait la réforme que du concile de Bâle, et qu'on craignait que la réforme une fois décrétée ne fût exposée si on déplaçait l'assemblée, les princes d'Allemagne se déclarèrent neutres entre Eugène et les Bâlois, et cette neutralité dura à peu près jusqu'à la mort d'Eugène, qui ne put y mettre un terme qu'en ratifiant et mettant en pratique les décrets de réforme de Bâle, tels qu'ils avaient été adoptés au congrès des princes à Mayence, en 1439, à condition que le Saint-Siége serait indemnisé de ses pertes. Ces conditions acceptées, le Pape consentit à convoquer, au bout de dix-huit mois, un nouveau concile en Allemagne, et à rétablir sur leurs siéges les princes-électeurs-archevêques de Cologne et de Trèves, qu'Eugène avait déposés, les soupçonnant d'empêcher les princes de s'unir à lui. Les Allemands demandaient, en outre, qu'Eugène reconnût la supériorité du concile œcuménique sur le Pape; mais Eugène se contenta de déclarer qu'il acceptait le concile œcuménique de Constance, le décret sur la convocation plus fréquente des conciles, ainsi que les autres conciles représentant l'Église catholique, et qu'il respectait leur pouvoir, leur autotorité, leur dignité, leur excellence, comme ses prédécesseurs, ne voulant en aucune façon s'écarter de leurs traces (1). En France, le concile de Bourges, de 1438, adopta également les décrets de réforme de Bâle, en tant qu'ils n'avaient rien de contraire aux droits et aux priviléges de l'Église gallicane. La *pragmatique sanction*, c'est ainsi qu'on nomma l'ordonnance renfermant les décrets adoptés, fut désapprouvée par Eugène, qui écrivit au roi Charles VII pour en obtenir l'abolition, sans pouvoir y parvenir (2). Cependant, tandis que le ciel se chargeait d'un côté sur la tête d'Eugène, de l'autre il devenait plus serein. Le Pape fit ouvrir, le 8 janvier 1438, sous la présidence du cardinal Nicolas Albergati, le concile universel de Ferrare, où devait se conclure l'union de l'Église grecque avec l'Église latine, et, pour donner plus d'éclat à l'assemblée, le Pape y parut en personne, le 27 janvier. Le 4 mars arrivèrent les Grecs, avec lesquels commencèrent immédiatement les conférences sur les points de dogme et de discipline controversés. On employa quinze sessions sans pouvoir s'entendre sur le dogme de la procession du Saint-Esprit. Le concile de Ferrare, menacé à la fois par la peste et les armes des ennemis d'Eugène, fut transféré à Florence, où se conclut enfin la réconciliation des deux Églises (3). La joie de cet événement, si longtemps désiré, fut augmentée par le retour à l'Église catholique des Arméniens et des Jacobites. Eugène, rentré dans Rome, eut encore le bonheur d'unir à l'Église romaine les Syriens et les Mésopotamiens ; les Maronites et les Chaldéens abjurèrent aussi leurs erreurs devant

(1) Rainald, ad ann. 1447, n. 5.
(2) Ibid., ad ann. 1439, n. 28.
(3) Labbe, *Concil.*, t. XII.

Eugène et reconnurent la primauté de l'évêque de Rome. Eugène mourut le 23 février 1447. Il était déjà malade lorsqu'il publia la bulle accordée aux Allemands, que nous avons mentionnée plus haut (il mourut seize jours après). Craignant avoir fait par là des concessions nuisibles au Saint-Siége, il s'en défendit par la *Bulla salvatoria*, qui déclarait qu'il n'avait voulu, en faisant des concessions à l'Allemagne, nuire en rien à l'autorité et aux droits du Saint-Siége apostolique. A la mort du Pape il n'y eut qu'une voix sur sa douceur envers les pauvres, l'ardeur de son zèle, son désintéressement et son amour de la mortification.

Muratori, *Annali d'Italia*, t. IX; Natalis Alex., *Hist. ecclés.*, t. IX, Venetiis; Döllinger, *Manuel de l'Hist. ecclés.* *Voyez* BALE (*concile de*).

EUGÈNE (ÉVÊQUE DE CARTHAGE). Déogratias, évêque de Carthage, avait été comme un ange de consolation et de salut pour les fidèles de son diocèse et surtout pour les milliers de prisonniers que Genséric avait emmenés de Rome (455) et traînés en Afrique. Déogratias était mort au bout de trois années d'une glorieuse administration; les Vandales ariens exercèrent alors leurs fureurs contre les Catholiques, entre autres en interdisant toute élection épiscopale pendant vingt-quatre ans. Ce ne fut que sous le règne du fils et du successeur de Genséric, Hunéric, que Zénon, empereur d'Orient, put obtenir pour les Catholiques l'autorisation d'élire un évêque, sous la fâcheuse condition qu'en retour les Ariens jouiraient de la liberté religieuse dans l'empire d'Orient; dans le cas contraire Hunéric menaçait d'exiler parmi les Maures le nouvel évêque de Carthage et tous les évêques catholiques du nord de l'Afrique. Le clergé catholique voulut, dans cette triste situation, renoncer à l'élection; mais le peuple manifesta vivement le désir d'avoir un évêque et décida l'élection. Elle tomba sur un homme digne de succéder à Déogratias, que son zèle et sa foi avaient mis à la hauteur des circonstances difficiles et périlleuses dans lesquelles se trouvait l'Église. Eugène, le nouvel élu, était né vers 480. Il prouva ce que, malgré la médiocrité des ressources, un évêque peut faire quand il est inspiré par l'esprit de la foi et de la charité. Les Vandales avaient dépouillé son église de tous ses biens, et toutefois il parvint à distribuer tous les jours de nombreuses aumônes à la foule des nécessiteux qui le sollicitaient. Quiconque voulait faire du bien aux pauvres croyait ne pouvoir mieux employer son argent qu'en en confiant la distribution à l'évêque; aussi ne manquait-il jamais de ressources; mais ce qu'il recevait un jour, il ne le gardait pas jusqu'au lendemain. Cette infatigable bienfaisance, le respect qu'elle lui valait même parmi les Vandales, les conversions que sa charité opérait parmi eux, exaspérèrent contre lui le clergé arien et le roi lui-même. Hunéric lui fit défendre de recevoir dans l'Église catholique ceux qui portaient le costume vandale. L'intrépide évêque répondit que la maison de Dieu était ouverte à tout le monde et qu'il ne lui était permis de repousser personne. Alors éclata une persécution des plus violentes. Constantinople envoya à diverses reprises des députés qui obtinrent quelques mesures en apparence plus douces; mais Hunéric, en gardant les dehors du droit, voulut anéantir d'un seul coup l'Église catholique d'Afrique. Il publia un édit adressé à « tous les évêques homoousiens, » dans lequel il déclarait que les prêtres catholiques avaient si souvent violé la loi qui défendait de célébrer leur culte sur les domaines des Vandales (lesquels s'étaient emparés de toutes les terres fertiles) et avaient égaré tant d'âmes chrétiennes



sous prétexte de posséder seuls la vraie doctrine, qu'il voulait enfin mettre un terme à ce scandale; qu'en conséquence tous les évêques devaient comparaître au commencement de février 484 à Carthage, pour prouver, dans une conférence publique avec les évêques ariens, que leur foi était fondée sur l'Écriture. — Il était naturellement arrêté d'avance qu'ils seraient battus, et c'est pourquoi Eugène voulait au moins avoir des témoins qui pussent affirmer que les Catholiques succombaient, non sous les raisons et objections des Ariens, mais sous leur violence. Il pria par conséquent le roi, au nom de ses collègues, d'autoriser des évêques étrangers, et principalement des représentants de l'Église romaine, à assister à la discussion, parce qu'il s'agissait de la foi commune de toute la Chrétienté. Hunéric refusa, fit emprisonner ou exila avant la conférence les plus savants et les plus ardents évêques catholiques, et finalement le patriarche arien éluda la discussion, parce que, disait-il, il ne parlait pas latin. Les évêques catholiques n'eurent pas autre chose à faire que de remettre leur profession de foi par écrit; Hunéric y répondit en la déclarant erronée, et, comme l'empereur Zénon n'avait naturellement pas accepté la condition imposée par le roi des Vandales, celui-ci retira à tous ses sujets catholiques le libre exercice de leur religion, leur appliqua les peines édictées dans l'empire romain contre les hérétiques, exila quarante-six évêques catholiques en Corse et trois cent deux dans les déserts de l'Afrique. Ce fut le sort d'Eugène. Il fut, il est vrai, rappelé quelques années plus tard par Guntamond, roi des Vandales, et s'occupa immédiatement d'obtenir le rappel des autres évêques et la restitution des églises enlevées aux Catholiques; mais ce zèle et le don des miracles que Dieu avait accordé au saint évêque irritèrent les Ariens et poussèrent Thrasamond, successeur de Guntamond, à exiler de nouveau, en 498, l'évêque de Carthage, qui, transporté dans les Gaules, mourut à Albi en 505, en odeur de sainteté.

Cf. Victor de Vita, évêque, *Historia persecutionis Vandalicæ*; surtout *lib. II Baronii Annales, ab H. Spondano in epitomen redacti*, Moguntiæ, 1614, p. 557, 560, 568.

EUGÈNE (S.), ARCHEVÊQUE DE TOLÈDE de 647 à 658, fils du Goth Évantius, fut attaché pendant quelque temps au clergé de la cour de Tolède, s'enfuit à Saragosse par goût pour la vie monastique, et y prit l'habit religieux dans le couvent de S. Engratia.

Après la mort du métropolitain Eugène I, en 647, Eugène fut, contre son gré, élevé par le roi Chindaswinth au siége archiépiscopal. Petit de stature, faible de santé, le nouveau prélat déploya toutefois un zèle ardent dans ses fonctions, améliora le chant ecclésiastique et les offices, et se distingua comme écrivain et poëte. Suivant le rapport de son successeur au siége de Tolède, S. Ildefonse, il écrivit un livre sur la Trinité, probablement pour combattre ce qui restait de l'arianisme parmi les Visigoths. Il corrigea, à la demande du roi, le poëme de Dacrontius sur les six jours de la création, et y ajouta le septième jour, qui manquait; il composa en outre plusieurs autres écrits en prose et en vers. Ce qui a survécu de toutes ces œuvres a été en majeure partie publié à Paris, 1696, et à Venise, 1728, par le Père J. Sirmond, Jésuite; ce sont : 1° divers poëmes sur des sujets religieux et mondains; 2° le poëme corrigé de Dacrontius, avec une lettre au roi Chindaswinth, dans laquelle il lui expose le plan qu'il a suivi. Le livre *de la Trinité* est perdu. Ferréra remarque dans son Histoire d'Espagne, à l'année 658, qu'on trouve dans l'église de To-

lède un manuscrit en vers, et un autre manuscrit comprenant des lettres d'Eugène, dont l'une est adressée au roi, l'autre au métropolitain de Tarragone, Protasius. Dans cette dernière on voit que Protasius l'avait prié de composer une messe de S. Hippolyte et quelques discours pour des jours de fête, et qu'Eugène répondit que, si sa faible santé n'y mettait pas d'obstacle, il remplirait le désir du métropolitain, sans pouvoir promettre que ses nouveaux travaux vaudraient les précédents. Le style d'Eugène est naturel et limpide, son exposition facile et agréable; il a du feu, de l'esprit et de la verve poétique; la piété respire dans tout ce qu'il dit; sa pensée est abondante, nourrie, et trahit toujours un écrivain instruit. Eugène mourut en 658, le 13 novembre, jour où l'Église fait mémoire de ce saint.

Cf. *Ildefonsus Tolet. de Script. eccles.*, c. 14; *Sirmondi opera*, Venet., 1728, t. 2, p. 610; Ferréra, *Hist. d'Espagne, de* 647 *à* 658.

SCHRÖDL.

EUGIPPIUS, disciple et biographe de S. Séverin, et abbé du couvent de Saint-Séverin, à Lucullanum, près de Naples. S'étant associé à son pieux maître, en Norique (1), il prit part à sa merveilleuse activité et fut témoin de la plupart des actions qu'il raconte dans la vie de S. Séverin. Il assista à sa mort, dans le couvent de Faviano, en 482, se trouva en 488 à l'ouverture de son tombeau, dont s'exhala un parfum agréable, et se rendit en Italie avec les disciples de S. Séverin et les Romains qui se trouvaient en Norique, et qui emportèrent les reliques du saint. Une pieuse et noble dame de Naples, nommée Barbaria, offrit sa villa de Lucullanum pour y recevoir le corps saint, et c'est ainsi que cette villa devint une église et un couvent érigés en l'honneur de S. Séverin. Martien, disciple du saint, fut nommé abbé de ce couvent et eut pour successeur Eugippius. On ignore dans quelle année il fut élu, combien de temps il resta à la tête du couvent, quelle fut la date de sa mort; toutefois son nom se répandit rapidement au loin, grâce à la biographie de son maître qu'il rédigea en 511. Lorsqu'il l'eut terminée, il l'envoya, avec une lettre qui existe encore, à un diacre nommé Paschase, qu'il priait de corriger son ouvrage, et d'y ajouter le récit des miracles qui avaient eu lieu durant le voyage de Norique en Italie et à Lucullanum même, sur le tombeau du saint. Paschase répondit, dans une lettre qui subsiste également, qu'il jugeait inutile de rien ajouter ou changer au travail qu'il avait reçu, dont le récit simple et véridique était fondé, non sur des témoignages étrangers, mais sur ce que l'auteur avait vu lui-même, et qui, par conséquent, ne pouvait être mieux raconté par personne. En effet, la biographie est si fidèle, si exacte, si simple et si pleine d'onction, qu'on peut, à cet égard, la considérer comme une des meilleures monographies de cette époque. Mais elle a encore un prix tout spécial en ce que, rapportant la vie du saint dans toutes ses relations avec les Romains et avec les Germains, s'agitant tumultueusement dans la Norique et la Rhétie, elle est le seul monument de l'histoire, non-seulement ecclésiastique, mais politique, des contrées du Danube de ces derniers temps de la domination romaine, et donne d'abondants et d'importants renseignements sur la situation de plusieurs races allemandes. On la trouve, sauf plusieurs chapitres, dans Surius, t. I, ad 8 Jan.; Baronius en a introduit quelques chapitres dans ses Annales, à l'année 450; elle est entière, mais sans critique et falsifiée, dans Marius Welser, *Opera*, Norimb., 1682, t. I. Enfin les meilleures éditions sont celle

(1) *Voy.* BAVIÈRE.



des Bollandistes, t. I, ad 8 Jan., et celle du Bénédictin de Mölk, H. Pez, *Script. rer. Austriac.*, t. I, p. 61. Outre cette biographie Eugippius rédigea, pour les moines de son couvent, une règle qui n'existe plus.

Faut-il attribuer à Eugippius, ou à un autre auteur de ce nom, l'extrait des œuvres de S. Augustin destiné à la vierge Proba, parente de Cassiodore (édité à Bâle, 1542, Venise, 1543)? La question n'est pas résolue.

Cf. *Vie de S. Séverin*, dans Boll. et H. Pez, l. c.; Isidor. Hispal., *de Script. eccl.*, c. 13, *in Bibl. eccl. Fabricii*, Hamburgi, 1718; Rettberg, *Hist. de l'Égl. d'Allemagne*, t. I, p. 227.

SCHRÖDL.

EULALIE (SAINTE), vierge et martyre. On fête en Espagne deux saintes de ce nom : *Eulalie de Barcelone* et *Eulalie de Mérida;* mais, comme les actes de leur martyre ont une grande ressemblance, plusieurs auteurs n'admettent qu'une Eulalie. Cependant tous les anciens martyrologes en citent deux. Les Bollandistes parlent de celle qui est la moins célèbre, celle de Barcelone, au 12 février. Eulalie de Mérida, beaucoup plus renommée, a été chantée par le poëte chrétien Prudence, l. 3, περὶ Στεφάνων. Née dans une noble famille près de Mérida, et aspirant à la sainteté dès son enfance, la jeune fille quitta secrètement la maison paternelle à l'âge de douze ans, entre 303 et 305, et se rendit à Mérida devant le tribunal de Dacien, gouverneur de la province, pour obtenir la palme du martyre. Le cruel magistrat fit en effet déchirer avec des crampons de fer les flancs de l'héroïque enfant, qui se moquait des dieux et chantait au milieu du supplice, dit Prudence.

Enfin, après avoir fouillé jusque dans ses entrailles, les bourreaux l'entourèrent de torches ardentes dont les flammes la consumèrent.

Lorsque la persécution eut cessé, les Chrétiens de Mérida, qui était un siége épiscopal, élevèrent un temple magnifique en l'honneur d'Eulalie. Grégoire de Tours, Vénantius Fortunatus, Isidore de Séville, Jean de Biclar, etc., parlent de Ste Eulalie et des miracles opérés par son intercession.

Voyez Ruinart, *Actes authent. des Martyrs.*

SCHRÖDL.

EULALIUS, ANTIPAPE. Après la mort du Pape Zozime, à la fin de 418, une élection régulière et canonique éleva au Saint-Siége Boniface Ier; mais en même temps une minorité factieuse du clergé élut l'archidiacre Eulalius, qui, protégé par le préfet de la ville, Symmaque, chercha à expulser le Pape légitime. Symmaque adressa de faux rapports à l'empereur Honorius afin de le gagner à ses vues, et ce fut la première fois que le pouvoir temporel s'immisça à une élection pontificale (1); mais la vérité fut reconnue, et Eulalius fut chassé de Rome comme un intrus.

Il se rendit à Antium, devint plus tard évêque de Nepe (*Nepi, Nepesinæ Ecclesiæ episcopus*), et se tint tranquille durant le pontificat de Boniface. Lorsqu'après la mort de ce pontife le parti d'Eulalius voulut se remuer de nouveau et l'opposer comme antipape au Pape légitimement élu, Célestin Ier, Eulalius refusa les propositions qu'on lui adressa et renonça librement à toute prétention au siége apostolique. Quand on dit que Célestin Ier eut, au commencement de son pontificat, à combattre Eulalius, il faut entendre par là le parti d'Eulalius.

Voyez Baron. *ad ann.* 419, n. 41, et

(1) Conf. BONIFACE Ier.

423, n. 9; Spondan., *ad ann.* 423, n. 3; Fleury, *Hist. ecclés.*, liv. XXIV, n. 32.

EULOGIES (PAIN BÉNIT), *Eulogia*. Cette expression, qui, d'après I Cor., 10, 16, a chez les Pères le même sens que εὐχαριστία, l'Eucharistie, la sainte Cène (μυστικὴ εὐλογία) (1), est prise parfois pour la partie du pain consacré qu'on donne aux communiants (2). Cependant on comprend généralement sous le mot εὐλογία le pain de l'offrande, qui servait de matière au sacrifice, et lequel, après avoir été bénit, était, à la fin de la messe, distribué aux fidèles qui n'avaient pas communié, pour suppléer à la communion sacramentelle.

Le but de cette institution, comme l'indique l'attribut ἀντιδῶρον, *vicarius s. communionis*, était de faire participer extérieurement à la bénédiction des saints mystères ceux qui ne pouvaient ou ne voulaient pas communier sacramentellement. Cet usage était généralement connu depuis le quatrième siècle.

Quant à l'Église grecque, on en trouve la preuve dans *Const. apost.*, l. VIII, c. 37; *Conc. Laod.*, 372, c. 32; *Gregor. Naz.*, *orat.* 23, *in fun. Patris.* Pour l'Église latine on a prétendu que l'usage en avait été ordonné par le Pape Pie Ier, 142-147, dans le décret : *Ut de oblationibus quæ offeruntur a populo et consecrationi supersunt, vel de panibus quos offerunt fideles ad ecclesiam, vel certe de suis, presbyter convenienter partes incisas habeat in vase nitido, ut, post missarum solemnia, qui communicari parati non fuerint, eulogias omni die Dominica et in diebus festis exinde accipiant.* Mais ce décret est évidemment faux, car les écrivains

(1) Cyrill. Alex., *Ep. ad Calosyr.*
(2) Ibid., *Ep. ad Nestor.*

du second siècle, Tertullien, S. Cyprien, etc., etc., ne parlent pas des eulogies.

Quoi qu'il en soit de l'origine de ce canon (1), la reproduction textuelle qu'en fait le concile de Nantes, c. 9 (d'après Sirmond, 658; d'après d'autres, 800, ou plus tard encore), et Hincmar, prouvent le fait et le mode de cet usage à cette époque. Cependant il remonte plus haut que ce concile et que Hincmar, car Grégoire de Tours (2) fait mention des principes arrêtés qu'on suit dans la distribution des eulogies (3). Dans la suite nous trouvons beaucoup de documents par lesquels les évêques en recommandent l'usage. Dans l'*Admonitio synodalis*, qu'on attribue habituellement] à Léon IV, il est prescrit aux curés de « distribuer les eulogies au peuple après la messe. » Hincmar ordonne la même chose, ann. 852. Régino, dans son *Inquisitio visitationis episcopalis*, n° 61, veut qu'on s'informe si cette distribution a lieu le dimanche et les jours de fête.

C'est dans les couvents que les eulogies étaient le plus souvent distribuées (4). Dans l'Église latine et hors des monastères on n'en faisait la distribution que les dimanches et jours de fête (5), comme c'est encore la coutume dans différentes églises (6), notamment en France, tandis que chez les Grecs cette distribution a lieu tous les jours (7).

(1) *Voy.* Binterim, *Memorab.*, t. IV, p. III, p. 544.
(2) *Hist. Francor.*
(3) Par exemple, l. V, c. 14 sq. Conf. *Conc. Carth.*, III, c. 5.
(4) *Voy.* Mabillon, in *Præf.* I ad sæcul. III. *Acta SS. Ord. S. Bened.*, § 61. *Conc. Aquisgran.*, 817, c. 68. Bona, *Rer. liturg.*, l. II, c. 19, § 7.
(5) Durand, *Ration.*, l. IV, c. 53, § 3.
(6) *Rit. Alet.*, ann. 1771.
(7) *Lit. Chrysost.*, dans Goar, *Euchołog.*, fol. 85 et 200.

Les expressions dont on se sert pour désigner les eulogies, *panis benedictus*, ἄρτος ἡγιασμένος, ἄρτος θεῖος, prouvent quel sens on y attache : ce sont des choses sacramentelles. On peut donc, comme pour les autres choses sacramentelles, considérer dans les eulogies la matière, la forme, la signification, l'effet, le sujet et le rite de l'administration.

1. En Occident on se servait, après avoir séparé le pain nécessaire pour le sacrifice, de la portion restante de l'offrande, ou, comme c'est encore l'usage, de pain ordinaire qu'on présentait à l'offertoire pendant la messe. En Orient on se servait du pain dont on découpait l'hostie qui devait être consacrée, et qu'on nommait ἀντίδωρον ; mais on prenait aussi, comme on le fait encore, des pains entiers, non divisés, ainsi qu'on peut le conclure des *Const. apost.*, l. VIII, c. 37, d'Hippolyte, de Socrate, de S. Grégoire de Nazianze (1) : on les nommait εὐλογίαι.

2. Ces eulogies, dans le sens strict indiqué, étaient bénites à part dans l'Église grecque (2), ainsi que dans l'Église d'Occident. Le synode de Nantes donne la formule de bénédiction (3) ; celle-ci avait lieu en général après l'offertoire. Le Rituel de Strasbourg de l'année 1742 a, p. 278, cette rubrique : *Benedictio panis in missa parochiali fit post oblationem panis et vini.* Les Grecs n'ont pas de formule particulière pour bénir les ἀντίδωρα ; de là les diverses opinions des Grecs sur la manière dont la vertu de la bénédiction est transmise aux eulogies, les uns pensant que c'est par les prières faites à l'offertoire (4), les autres par toutes les prières de la liturgie, ἄρτος λειτουργηθείς ; d'autres encore croient que c'est comme partie des προσφορά, type du corps virginal de Marie, qu'elles sont bénites (1).

3. La signification des eulogies ressort de leur rapport avec l'Eucharistie. Elles servent à conserver le souvenir du pain céleste, à éveiller le désir de s'en nourrir ; elles sont un signe de l'union avec Jésus-Christ, de la communion de l'Église et de la fraternité des fidèles. Moyennant la manducation, elles sont une sorte de Communion spirituelle. On peut consulter, sur leur rapport avec les choses sacramentelles, S. Thomas (2).

4. L'effet de l'Eucharistie indique l'effet symbolique des eulogies, qui n'est pas autre que la conservation des grâces résultant du saint Sacrement. Quant à leur rapport avec le corps, on ne peut le déterminer plus exactement que dans les autres choses sacramentelles. On peut consulter ce que Gretser, *de Benedict.*, l. II, c. 24 sq., raconte de la vie de S. Hilarion et de S. Bernard. Nous voyons dans Goar, l. c., ce que les Grecs en pensent : *Spiritualis et aliorum bonorum liberalis profusio... proficisci creditur.*

5. Dans l'origine, suivant les *Const. apost.*, l. VIII, c. 31, c'étaient les clercs qui recevaient les eulogies ; plus tard ce furent aussi les laïques autorisés à communier, surtout ceux qui ne communiaient pas réellement. On exigeait une disposition à peu près analogue à celle qui est nécessaire pour s'approcher de la sainte Communion (3). On les refusait à ceux à qui l'accès de la sainte Communion n'était pas permis encore ou avait été enlevé ; par conséquent, premiè-

(1) *Voy.* dans Binterim, l. c., p. 541.
(2) Gregor. Naz., *in Fun. Patr.*
(3) *Voy.* Binterim, l. c., p. 544, note.
(4) Siméon Thessal.

(1) *Voy.* Goar, *Euchol.*, nota 190, fol. 154.
(2) *Summ.*, III p., quæst. 80, art. 1.
(3) *Voy.* Goar, l. c., et un sermon, prononcé par Badoire, 1722, prône LVIII, *sur le Pain bénit*, dans Mignet, p. 668.

rement aux catéchumènes. Bona, l. c., a déjà remarqué que c'est à tort qu'on a conclu le contraire d'un passage mal compris de S. Augustin (1). Cependant, les jeunes garçons que leur âge ne rendait pas aptes encore à communier devaient recevoir des eulogies, par exemple dans l'Église de Bordeaux, d'après une prescription de 1255 (2). Mabillon trouva aussi ce privilége établi à Reims, tandis qu'il avait été aboli à Angers (3).

Secondement aux pénitents publics, du moins dans l'Église d'Occident, aux excommuniés, aux énergumènes, en général à ceux qui ne pouvaient assister à la messe des fidèles, *missa fidelium* (4). Comme on refusait les eulogies à ceux que nous venons de nommer, il était défendu de les recevoir des évêques et des prêtres suspects, schismatiques, suspendus : *Ne quis Eulogias ab hæreticis suscipiat*, *quæ non benedictiones sunt, sed maledictiones,* dit le synode d'Antioche (5).

6. Elles étaient reçues à la fin de la messe par les fidèles, qui, chez les Grecs, devaient être à jeun, avec humilité et respect, de la main du prêtre, que le fidèle baisait, et elles étaient immédiatement mangées dans l'église (6). Tel est encore l'usage chez les Grecs, et tel il était en Occident. Cependant les Grecs modernes les emportent aussi chez eux, comme les Occidentaux. Les voyageurs s'en servent en Orient comme moyen de dévotion et de préservation contre les dangers et les tempêtes (7). En Occident les moines les mangeaient tous les jours dans le réfectoire (1), les laïques très-fréquemment dans leurs maisons, les dimanches et jours de fête, comme supplément à la Communion. Mais, lorsque cette dernière signification fut tombée en désuétude par l'habitude prise d'emporter le pain bénit chez soi, ceux mêmes qui avaient communié pouvaient prendre du pain bénit (2).

Outre les eulogies solennelles dont nous avons parlé jusqu'à présent, il y avait aussi des eulogies d'une espèce privée. L'Eucharistie produisant et maintenant l'unité entre les membres de l'Église, on l'envoyait de l'Église-mère aux Églises affiliées, afin qu'en mangeant tous à la même table du même pain les fidèles eussent un symbole de l'unité du corps de l'Église (3); mais il résulta un grand nombre d'abus de ce pieux usage, et il fut sévèrement défendu (4). A la place de l'Eucharistie, et pour atteindre le but indiqué, on employa les eulogies. Ainsi Paulin de Nole en envoie à S. Augustin (5); ainsi les prêtres, les religieuses s'adressaient des eulogies. Parfois elles recevaient le nom spécial de l'église où elles avaient été bénites; par exemple, dans Grégoire de Tours, on rencontre *eulogiæ S. Martini*; dans Grégoire le Grand, *eulogiæ S. Marci* (c'est-à-dire d'Alexandrie). Grégoire de Tours les nomme *eulogiæ salutis*. Les amis, en se quittant, s'en donnaient aussi réciproquement, avec une certaine solennité. On se lavait les mains, on apportait sur la table le pain enveloppé dans une toile de lin, on faisait la prière, prenait le pain et l'offrait à son ami (6).

(1) L. II, *de Peccat. merit.*, c. 26.
(2) Martène, *de Ant. Eccl. Rit.*, l. I, c. 4, art. 10, § 14.
(3) Mabillon, l. c.
(4) Conf. Fortunatus, *in Vita Albini*. Grég. de Tours, l. c., l. V, c. 15.
(5) Conf. *Conc. Laodic.*, c. 32; *C. Bracarense*, I, c. 70. Greg. Turon., l. c., l. VIII, c. 20.
(6) Goar, l. c.
(7) *Ibid.*

(1) *Concil. Aquisgran.*, c. 6-8. Petrus Dam., *de Vit. erem.*, c. 5.
(2) *Voy.* Codinus, *Description du Couronnement des empereurs*, dans Bona, l. c.
(3) Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. V, c. 26, etc.
(4) *Conc. Laod.*, 372, c. 14. *Conc. Tolet.*, I, c. 14. *Conc. d'Auxerre*, c. 3.
(5) Ep. 24 et 25.
(6) Gregor. Turon., l. VI, ep. 5.

Peu à peu on prit l'habitude d'appeler eulogies des cadeaux ordinaires. C'est ainsi que le comprenait Chrysophas, qui voulait que le patriarche Flavien adressât à l'empereur des eulogies en or, en place des eulogies habituelles de pain bénit (בְּרָכָה), *benedictio*, *munus*) (1). Heureux les temps où les eulogies, même symboliques, exprimaient le lien qui unissait les Églises, la communauté des amis, et donnaient une valeur divine aux usages de la vie habituelle!

FRICK.

EULOGIUS, patriarche d'Alexandrie depuis 581-608, appartient à la série des hommes qui combattirent avec ardeur dans les luttes dogmatiques de l'Église, et dont les efforts furent couronnés de plus de succès. C'est ce qu'établissent le petit nombre de renseignements qui nous sont parvenus sur son compte, ainsi que les témoignages favorables que renferment à ce sujet plusieurs lettres de Grégoire Ier. Ce Pape relève dans une réponse à une lettre du patriarche, aujourd'hui perdue, le zèle avec lequel il défend la primauté du Saint-Siége (2). Mais la véritable arène dans laquelle se signala Eulogius fut celle des controverses contre les hérétiques. Il réfuta avec beaucoup de savoir les Nestoriens, qui continuaient à agiter son diocèse, et défendit, dans un écrit spécial, la cause du Pape Léon et de Cyrille d'Alexandrie, et le dogme de l'union hypostatique des deux natures en Jésus-Christ, contre Nestorius et Eutychès de Constantinople, ainsi que contre Pierre Foulon, Théodose et plusieurs autres. En outre il composa un commentaire contre les Sévériens, les Théodosiens, les Caïnites et les acéphales, et onze discours pour défendre les conclusions du concile de Chalcédoine et du Pape Léon. Il écrivit encore un autre ouvrage contre les Agnoëtes (1), que, conformément à l'usage des écrivains orthodoxes, il envoya, avant sa publication, au Pape Grégoire, pour être examiné et autorisé. Le Pape lui accorda en effet l'approbation désirée, en faisant seulement quelques observations. Ce grand Pape, dans une lettre antérieure, avait souhaité à Eulogius de vivre plus longtemps que lui-même, parce qu'il reconnaissait dans la voix du patriarche celle de la vérité (2). L'Église d'Alexandrie, depuis longtemps obscure et abattue, se releva et reprit, grâce aux travaux de son patriarche, cette activité et cette jeunesse qui ne se trouvent pour les Églises que dans leur rapport intime et permanent avec le Siége apostolique. Eulogius mourut en 608, d'après la *Chronique de Nicéphore* (3).

Cf. Evagr., *Hist. eccl.*, l. V, c. 16, et, sur ses écrits, *Photii Bibliothec.*, cod. CCXXV et CCVIII; *Fabricii Biblioth. Græca*, V, 30, p. 735.

J. FEHR.

EULOGIUS (S.), archevêque élu de Tolède, écrivain et martyr du neuvième siècle. Né à Corduba (Cordoue), en Espagne, de parents distingués, il consacra sa jeunesse au service des autels, dans l'église d'un martyr fort en honneur à Cordoue, S. Zoïle, y vécut au collége des clercs, entretenant, malgré sa jeunesse, une active et savante correspondance avec son ami et son biographe Alvarus. Dépassant bientôt tous ses condisciples, il devint le maître des professeurs. L'objet principal de ses études étaient l'Écriture et la lecture

(1) Stolberg, *Hist. de l'Église*, t. XVI, p. 632, note.

(2) Conf. Baronius, *Annal. eccles.*, ad ann. 597, IX.

(1) *Voy.* AGNOËTES.

(2) Baron., ad ann. 600, V.

(3) Dans Baron., ad ann. 608, IX.

des saints Pères, mais il cultivait aussi la poésie. C'est pourquoi, lorsque plus tard, devenu prêtre, il parcourut les monastères de Navarre, il en rapporta, avec les œuvres de S. Augustin, celles de Virgile, d'Horace, de Juvénal, etc.

Mais la persécution qui éclata en 850 contre les Chrétiens mit au jour la qualité dominante du saint prêtre. Perfectus, ecclésiastique savant et fort habile arabisant (1), ayant été interrogé avec une apparente confiance par les Arabes sur l'opinion qu'il avait de l'islam, avait répondu hardiment et sans détour. D'autres entretiens du même genre et non moins perfides entre les Islamites et les Chrétiens amenèrent des discussions d'autant plus vives que le joug des musulmans était plus tyrannique, et d'autant plus désagréables aux Sarrasins qu'ils étaient souvent obligés de reconnaître la force des arguments de leurs adversaires et d'admettre implicitement que Mahomet n'était qu'un faux prophète. C'est ainsi qu'en 850, sous le calife Abderrahman (852), et sous son successeur Mahomet, s'éleva une persécution durant laquelle un grand nombre de fidèles furent mis à mort, ce qui enflamma tellement le zèle de leurs frères qu'il y en eut parmi eux qui se présentèrent spontanément aux juges pour subir le martyre, tandis que d'autres, malheureusement, renonçaient lâchement à la foi. Au milieu de ces affligeantes circonstances, Eulogius rallumait le zèle et soutenait la persévérance des Chrétiens, les accompagnait durant le trajet funèbre, les vénérait comme des saints, inhumait leurs précieux restes, aspirant lui-même à la couronne du martyre. Cependant il n'était nullement d'avis que les Chrétiens allassent, sans y être provoqués, proclamer leur foi devant les juges, ce que défendirent également plusieurs évêques réunis à cette époque en un synode convoqué par Abderrahman lui-même. Mais l'évêque espagnol Récafried, qui était métropolitain de Séville ou de Mérida, alla plus loin, et déclara, par une basse complaisance envers Abderrahman et ses ministres, que les Chrétiens qui, sans nécessité, affichaient leur mépris pour la loi de Mahomet et confessaient le Christ, non-seulement n'étaient pas martyrs, mais méritaient la mort, comme des coupables (1). Il se fit l'instrument de la tyrannie des Sarrazins, et s'attribua sur les évêques et les prêtres un pouvoir arbitraire et violent qui allait jusqu'à les faire emprisonner.

C'est ainsi qu'en 851 il fit incarcérer, avec l'évêque de Cordoue et plusieurs autres prêtres, Eulogius, au moment où celui-ci allait entreprendre un pèlerinage à Rome, parce qu'on le considérait comme le principal chef de la résistance. Cependant on le relâcha bientôt après. Eulogius s'abstint lui-même de célébrer la messe pour ne pas entrer en communauté avec ce métropolitain, et il ne remonta à l'autel que lorsque son propre évêque l'y obligea. Cependant tous les évêques d'Espagne reconnaissaient hautement la sainteté, le zèle et le talent avec lesquels Eulogius défendait la cause de la vérité, soutenait les Chrétiens abattus au milieu du feu de la persécution. Après la mort de Wistremir, en 858, Eulogius fut élu, par tous les évêques de la province et par les prélats voisins, archevêque de Tolède; sa consécration fut empêchée par la triste situation de l'Église d'Espagne, et les évêques s'abstinrent de procéder à une nouvelle élection tant qu'il vécut; mais la fin ne se fit pas longtemps attendre, et Dieu exauça le

(1) *Voy.* Bolland., 18 avril.

(1) Ferréra, *Hist. d'Espagne*, ad ann. 851.

vœu du saint martyr. Une jeune Moresque, nommée Léocritia, qui avait été baptisée et chrétiennement élevée, et que, à cause de sa foi, ses parents tourmentaient nuit et jour, se réfugia auprès d'Eulogius et de sa sœur Anulon, et fut par eux confiée en secret à des amis éprouvés. En vain les parents recherchèrent-ils pendant quelque temps la jeune fille et exercèrent-ils, avec l'autorisation des magistrats musulmans, leur fureur contre les Chrétiens, hommes, femmes, confesseurs, prêtres, en un mot, contre tous ceux qu'ils soupçonnaient et qu'ils faisaient emprisonner, garrotter, flageller, torturer de mille manières. Enfin la jeune Moresque fut découverte un jour qu'elle visitait Anulon, qui fut saisie, ainsi qu'Eulogius, et jetée avec son frère en prison. Eulogius déclara devant le juge qu'il n'avait pas pu repousser cette jeune fille venant réclamer l'instruction chrétienne, et qu'il était prêt, au cas où le juge le désirerait, de lui enseigner également le Christianisme. Le juge irrité le menaça de le faire flageller à mort, et Eulogius répondit en attaquant Mahomet et sa loi. Mené au palais devant le conseil des califs, dont l'un des membres le supplia de ne pas se précipiter dans la mort avec les insensés et les idiots, et de dire un mot seulement qui pût lui valoir la vie, Eulogius confessa l'Évangile et fut condamné à être décapité. Il mourut le 11 mars 859. Le 15 mars Léocritia le suivit dans la gloire.

Les ouvrages laissés par Eulogius sont :

1° *Memoriale Sanctorum, sive libri III de Martyribus Cordubensibus*, dans lequel il défend la cause des martyrs espagnols de son temps et décrit leurs victoires; 2° *Apologeticus pro Martyribus, adversus calumniatores*, dans lequel il prouve qu'il est faux que les Chrétiens provoquent d'eux-mêmes les juges contre eux; 3° *Exhortatio ad martyrium, sive documentum martyriale ad Floram et Mariam, virgines, confessores*; 4° Quelques *Lettres* à Willesind, évêque de Pampelune, à son ami Alvarus et à d'autres. Ambroise de Moralès a le premier fait connaître ces écrits. En 1574 Pierre-Ponce Léon les publia à Complutum avec les Scolies de Moralès. On les trouve aussi dans Schott, *Hispania illustrata*, t. IV, et dans plusieurs bibliothèques des Pères. La biographie du saint a été écrite par son fidèle et savant ami Alvarus, auteur de plusieurs autres ouvrages.

Cf. Bolland., *in Vita S. Eulogii, ad 11 Martii;* Ferréra, *Hist. de l'Espagne*, ann. 850-859; Cave, *Hist. littér.*, t. III, p. 39-40, Basileæ.

SCHRÖDL.

EUNOMIUS. *Voyez* AÉTIUS.

EUNUQUES. *Voyez* MARIAGE (*empêchements de*).

EUPHÉMIE (STE), vierge et martyre de Chalcédoine, très-vénérée en Orient et en Occident, chantée par Paulin de Nole, Ennodius et Vénantius Fortunatus. On bâtit en son honneur un temple magnifique à Chalcédoine. Évagre l'a décrit (1). C'est là que se tint le quatrième concile œcuménique. Les Pères célébrèrent la mémoire de la sainte, tandis qu'à cette occasion, et en l'honneur d'Euphémie, l'empereur Marcien éleva la ville de Chalcédoine en métropole, sans préjudice des droits de l'Église de Nicomédie. D. Ruinart a publié, dans les Actes des Martyrs, un discours fort élégant d'Astérius, évêque d'Amasée († 410), qui renferme l'histoire des souffrances de la sainte. Ce récit, qui n'est dans la réalité qu'une explication courte et incomplète d'un tableau qui se trouvait dans le porche d'une église d'Amasée, représentant les souffrances de Ste Euphémie, dit simplement qu'une

(1) *Hist. eccl.*, II, 3.

jeune fille, qui avait voué sa virginité à Dieu, fut menée au temps de la persécution devant le juge, qu'on lui arracha les dents, la ramena en prison, où le signe de la croix lui apparut miraculeusement, et qu'elle finit par mourir dans les flammes. Mais tous les récits grecs et latins sur cette sainte célèbre, et les actes qui sont parvenus aux mains des Bollandistes, racontent ce martyre tout différemment qu'Astérius, ou semblent ne pas connaître le récit de cet évêque, et le Bollandiste Stilting publia, à la date du 17 septembre, des actes grecs qui s'accordent, dans les parties essentielles, avec l'hymne d'Ennodius sur Ste Euphémie, et avec les martyrologes de Bède, de Rhaban Maur et d'Ado. Ces actes pourraient par conséquent être anciens et authentiques, quant à la substance des faits. D'après eux Ste Euphémie de Chalcédoine paraît dans des circonstances toutes différentes, subit d'autres tortures et finit par mourir de la morsure d'une bête féroce à laquelle on l'exposa. Le récit d'Astérius pourrait par conséquent s'appliquer à une Euphémie différente de celle de Chalcédoine, et en effet il y a diverses saintes du nom d'Euphémie; mais la plus célèbre fut et demeura la vierge martyre de Chalcédoine († entre 303 et 304, selon toute probabilité).

On l'honorait aussi comme patronne de cette ville, et plusieurs écrivains grecs cités par Stilting racontent que de temps à autres un sang odorant coulait de ses reliques et qu'on le distribuait aux fidèles. En 680, les Perses ayant pris Chalcédoine, les reliques de Ste Euphémie furent transférées à Constantinople, d'où, plus tard, Léon l'Isaurien ou Constantin Copronyme les fit jeter dans la mer; l'impératrice Irène les fit repêcher. *Voyez* Bolland., 16 septembre.

SCHRÖDL.

EUPHÉMITES. *Voyez* MESSALIENS.

EUPHRATES (פְּרָת, Εὐφράτης, aujourd'hui Phrat ou Forat, le fertile, Jos., *Antiq.* l. I, 3), fleuve célèbre dans l'Écriture et chez les auteurs profanes, déjà nommé dans l'Écriture parmi les quatre fleuves du paradis terrestre (1). D'après les descriptions de Mannert, Ritter, Forbiger et d'autres géographes, il naît dans les montagnes d'Arménie, d'où il coule par deux bras, dont celui du nord a sa source vers Erzeroum, celui de l'est au mont Ararat. Lorsque les deux bras se sont réunis, non loin des sources du Tigre, l'Euphrate, traversant le Taurus, séparant la Cappadoce de l'Arménie, devient un fleuve large et majestueux, qui coule en serpentant d'abord au sud, puis au sud-est, forme les limites de la Syrie et de la Mésopotamie, entre dans la plaine de Babylone, se rapproche plus ou moins du Tigre (24 kilomètres près de Séleucie), jusqu'à ce qu'enfin, près d'Apamée (2), aujourd'hui Korna, il se confonde entièrement avec le Tigre, et se jette, sous le nom de Pasitigris (aujourd'hui Schatt al Arab), après un parcours de 120 kilomètres, par plusieurs embouchures, dans le golfe Persique. La longueur du parcours total de l'Euphrate est de 1400 milles anglais (1100 d'après Pline) (3). Sa largeur varie; elle a près de 1500 mètres non loin de Babylone; mais les renseignements sur cette largeur, prise même à cet endroit, ne sont pas uniformes; car le fleuve, grossi en janvier, et plus encore en avril, par la fonte des neiges des montagnes du nord, s'enfle et dépasse ses bords habituels de près de 36 mètres. Ses eaux sont troubles et vaseuses (4). On les boit toutefois, après les avoir filtrées pendant

(1) *Genèse*, 2, 14.
(2) *Pline*, VI, 27, 31.
(3) VI, 26, 30.
(4) *Jérém.*, 2, 18.

quelques heures (1). Dans les promesses faites à Israël, l'Euphrate, « le grand fleuve, » ou le « fleuve, » ainsi que l'appellent absolument le Deutéronome (2), Isaïe (3), Jérémie (4), est désigné comme la dernière limite orientale de son héritage, limite qu'en effet Israël atteignit sous David et Salomon. Du reste les Gabaonites pouvaient facilement s'en rapprocher en faisant paître leurs troupeaux à travers les déserts de l'est.

S. Mayer.

EUPHRATES, ÉVÊQUE DE COLOGNE, assista au concile de Sardique en 347. S. Athanase raconte que les Pères du concile envoyèrent Euphrates, ainsi que Vincent, évêque de Capoue, avec une lettre de recommandation de l'empereur Constant, à Antioche, vers Constance, pour en obtenir le rappel des évêques catholiques bannis. Étienne, évêque arien d'Antioche, voulant diffamer les députés, fit entrer, vers la nuit, une courtisane déguisée dans la chambre à coucher d'Euphrates (on était en temps de Pâques); mais il manqua son coup, parce que la courtisane, à la vue du vieillard (πρεσβύτης) revêtu d'habits pontificaux, jeta de grand cris et révéla l'intrigue honteuse dont elle était l'instrument. Le bruit s'en répandit à travers la ville, et la cour se vit obligée, en face de l'opinion publique, de destituer Étienne (5). Théodoret raconte de son côté cette scandaleuse histoire (6) avec plus de détails, sans toutefois indiquer le siége épiscopal d'Euphrates. L'empereur Constant, dit-il, avait envoyé les deux évêques, qui faisaient partie des Pères de Sardique, accompagnés d'un préfet militaire, à son frère, à Antioche, pour traiter des affaires de S. Athanase et des évêques catholiques. Euphrates et Vincent habitaient dans une hôtellerie deux chambres contiguës; le préfet militaire était logé ailleurs. Un partisan mal famé d'Étienne, ayant gagné à prix d'argent les gens de l'hôtellerie, qui avaient laissé les portes ouvertes, conduisit la courtisane dans la chambre de l'évêque. Il avait aposté quinze mauvais garnements pour servir de témoins; mais, au bruit qui se fait dans la chambre d'Euphrates, Vincent accourt; on arrête la courtisane et sept des hommes apostés, et l'information constate qu'Étienne est l'instigateur de l'affaire. Il est déposé. C'est de Théodoret que Cassiodore (1) et Nicéphore Callisti (2) ont tiré ce récit. Le nom de l'évêque et la mission dont il fut chargé à Antioche font présumer qu'Euphrates était d'origine grecque ou du moins qu'il savait parfaitement le grec. Il n'y a pas un mot de vrai dans ce qu'on raconte d'une prétendue apostasie d'Euphrates et d'un concile de Cologne qui, en 346, l'aurait déposé en qualité d'Arien. *Voyez* COLOGNE (*conciles de*).

EUPHROSYNE (STE), née à Alexandrie au cinquième siècle, est citée, dans les martyrologes grecs et latins, comme une vierge célèbre par une résolution extraordinaire. Notker dit (3) : « A Alexandrie, mémoire de Ste Euphrosyne, vierge, qui, accordée aux prières de son père Paphnuce, dont la femme avait été stérile jusqu'alors, parvenue à l'adolescence, se fit secrètement couper les cheveux, entra, sous le nom de Smaragdus, dans un couvent d'hommes, où, retirée pendant vingt-huit ans dans une cellule isolée, elle mena une sainte vie, et ne se

(1) Rauwolf, p. 139.
(2) 1, 7.
(3) 8, 7.
(4) 2, 18.
(5) Athanasius, *Hist. Arian. ad Monach.*, c. 20.
(6) *Hist. eccl.*, II, 7.

(1) *Hist. trip.*, IX, 23
(2) *Hist. eccl.*, IX, 23.
(3) *In Martyrol.*, dans Basnage-Canisius, t. II, p. 3, ad 1 Jan.

découvrit à son père, qui l'avait fait chercher partout, qu'aux approches de la mort. »

On lit les mêmes faits dans les Ménologes grecs sur Euphrosyne, comme on peut le voir dans les Bollandistes, au 11 février. Les Actes publiés par Godefroi Henschen, écrits, dit-il, avec gravité et fidélité, *graviter et fideliter*, par un auteur anonyme, et venus jusqu'à nous avec la Vie des Pères éditée par Rosweide, sont d'accord avec ce que nous venons de rapporter. Ils disent en somme : Euphrosyne, fille d'un riche et pieux Alexandrin nommé Paphnuce, était belle, modeste et lettrée. Devant être mariée elle abandonna la maison paternelle, et, s'étant fait raser la tête, se revêtit d'habits d'homme et se fit recevoir sous le nom de Smaragdus dans un couvent de religieux. Elle avait caché son sexe, de peur d'être découverte par son père si elle entrait dans un couvent de religieuses, et d'en être arrachée de force. Paphnuce, inconsolable de la perte de sa fille, cherchait de temps à autre quelque consolation chez l'abbé du couvent où, inconnue à tous deux, Euphrosyne servait Dieu dans le silence de sa cellule. Il fut adressé par l'abbé au jeune et ardent moine Smaragdus, pour en recevoir aussi quelques paroles d'encouragement. Smaragdus reconnut immédiatement son père, et, quoique profondément émue de sa douleur, elle ne se fit pas connaître, mais lui rendit l'espoir de retrouver sa fille. Euphrosyne était depuis vingt-huit ans au couvent, lorsqu'au jour de sa mort elle se découvrit à son père, qui n'avait pu la reconnaître, tant les austérités de la pénitence l'avaient changée. Après sa mort, environ vers 470, le père prit l'habit monastique, et demeura encore dix ans dans le couvent, habitant jusqu'au jour de son décès la cellule sanctifiée par les prières et le sacrifice de sa fille. — Tel est le résumé de ces actes, dont Tillemont ne fait pas grand cas (1).

L'histoire d'une autre vierge et martyre célèbre, *Ste Eugénie*, a beaucoup de ressemblance avec celle de Ste Euphrosyne. Eugénie souffrit le martyre sous l'empereur Valérien, après avoir vécu pendant plusieurs années, sous des habits d'homme, dans un couvent dont elle fut même élue abbé, comme le raconte S. Avit de Vienne (2). Au douzième siècle le même fait se renouvela dans le couvent de Schönau, près de Heidelberg. On peut consulter à cet égard les Bollandistes, *in Vita Hildegundis*, ad 20 april.

SCHRÖDL.

EURIC, ROI DES VISIGOTHS. Le royaume visigoth de Toulouse avait été fondé dans les Gaules, par Vallia, sur les ruines de l'empire romain. Les victoires de Théodoric Ier et de Thorismond (419-53) l'avaient consolidé, et il arriva à son apogée sous Théodoric II et Euric (453-84). Parvenu au trône par le meurtre de son frère, Euric agrandit son royaume (466-84) au moment où l'empire romain tombait en Italie, prit Pampelune et Saragosse, s'empara de la province Tarraconaise et de tout ce que les Romains avaient possédé dans ces contrées, occupa dans les Gaules le pays jusqu'au Rhône et à la Loire, et la partie méridionale de la Provence, avec les villes d'Arles et de Marseille (Massilie).

Nous n'avons à nous préoccuper ni du héros ni du conquérant ; ce qui nous intéresse, ce sont les rapports de ce prince, Arien comme tous les Visigoths, avec ses sujets catholiques nouvellement soumis. Euric, voulant fixer la législation des Goths, jusqu'alors régis

(1) *Mém.*, t. X, p. 50, Paris, 1705.

(2) *Poematum*, I, 6, *de Laud. Virg.*, *in Oper. Sirmondi*, Venetiis, 1728, t. II, p. 211. *Voy.* Tillemont, *Mém.*, t. IV, p. 12 et 585, Paris, 1701.

par des coutumes, fit rédiger ces coutumes : *Sub hoc rege (Evarico) Gothi legum statuta in scriptis habere cœperunt; nam antea tantum moribus et consuetudine tenebantur* (1). Il mit probablement à profit le sage avis d'un Catholique de Narbonne, nommé Léon, qui remplissait une haute dignité à sa cour (2).

Quant aux rapports du roi avec ses sujets catholiques, si l'on en doit croire Sidoine Apollinaire, il les persécuta d'une manière violente. Il chassa les évêques, en fit même mettre à mort quelques-uns, laissa leurs siéges vacants, et opposa tous les obstacles imaginables à l'exercice du culte catholique (3).

Cependant il s'élève de graves doutes sur le rapport d'Apollinaire et de Grégoire de Tours, qui le copie. On peut demander d'abord si Euric a persécuté les Catholiques comme tels, ou bien s'il n'a frappé que quelques Catholiques qui, par leur conduite politique, s'étaient spécialement attiré son ressentiment. Plusieurs faits obligent d'admettre cette hypothèse. D'abord il comble d'honneurs et de dignités le sage Léon, que nous venons de nommer, et qui professait hautement la foi catholique; il en fit son premier ministre et son conseiller; puis il nomma un autre Catholique, le Romain Victor, comte d'Auvergne et duc de la première Aquitaine, *Aquitania prima* (4). Des circonstances particulières l'entraînèrent à une certaine dureté à l'égard de quelques Catholiques, et notamment de quelques membres du haut clergé. Ceux-ci s'étaient mêlés aux affaires publiques, avaient soulevé le peuple des villes contre les Goths ariens en leur qualité d'hérétiques. C'est ainsi qu'Apollinaire fut précisément emprisonné par Euric, parce que, durant le siége de Clermont, dont il était évêque, il avait excité le peuple à opposer une vigoureuse résistance à l'armée des Visigoths et paraissait par conséquent politiquement dangereux. Mais l'intervention de Léon fit rendre à Apollinaire la liberté et son siége épiscopal (1).

Les descriptions que fait Apollinaire des persécutions générales d'Euric sont certainement exagérées. Sans doute quelques ecclésiastiques furent mis à mort, bannis et emprisonnés; mais il était facile de considérer les Catholiques comme des séditieux, alors qu'ils proclamaient ouvertement que la seule pensée d'être sous la domination des Ariens était une épouvante (2). Euric mourut au milieu des siens, à Arles, en 484; jusqu'alors presque tous les rois visigoths avaient été assassinés. Son fils et successeur, Alaric II, accorda aux Catholiques la liberté d'élire leurs évêques et d'exercer librement leur culte. Cependant Burdimélus, qui s'était placé à la tête d'un mouvement insurrectionnel des Catholiques, fut pris, conduit à Toulouse et mis à mort. A la fin les Catholiques, qui aspiraient à se trouver sous la domination d'un prince orthodoxe, s'unirent au roi des Franks, Clovis, converti au Christianisme, et parvinrent, grâce à cette alliance, à renverser le royaume de Toulouse.

FEHR.

EUSÈBE D'ALEXANDRIE était diacre dans cette ville sous le patriarche S. Denys. Il accompagna ce pieux évêque au tribunal du proconsul Émilien, au commencement de la persécution de Valérien. Denys ayant été exilé d'Alexandrie, Eusèbe resta secrètement dans la ville, rendant aux Chrétiens tous les services possibles, les visitant dans leur

(1) *Isidor. Hispal.*, 35.
(2) *Voy.* Rühs, *des Lois des Visigoths*, Greifswald, 1801.
(3) Sid. Apollinaris, VII, 6, et alias.
(4) Sid. Apoll., VII, 7. Greg. Tur., II, 20.

(1) Sid. Apoll., VIII, 3.
(2) Conf. Aschbach, *Hist. des Visigoths*, Francf., 1827, p. 157. Lembke, *Hist. d'Espagne*, I, 45.

prison, et inhumant les martyrs au risque de sa vie. En 260 la ville fut à la fois ravagée par la peste et une guerre civile; Eusèbe, plus que jamais, se dévoua à ses frères, sans ménager ses forces ni ses jours. Tandis que les Romains assiégeaient le quartier du Bruchium, soulevé contre eux, et l'affamaient, Eusèbe, de concert avec un de ses amis, nommé Anatole, sauvait des milliers d'assiégés. Il se trouvait dans la partie de la ville qui était au pouvoir des Romains; Anatole était dans la portion assiégée. Eusèbe s'adressa hardiment aux Romains et leur demanda grâce pour ceux qui voulaient quitter la ville; on lui accorda sa demande, et il en avertit Anatole. Celui-ci proposa la chose au conseil, et l'engagea à se rendre aux Romains; mais cet avis fut rejeté. Alors Anatole demanda du moins qu'on laissât sortir les vieillards, les enfants, tous ceux qui étaient incapables de défendre la ville et qui allaient bientôt mourir de faim. Cette proposition prévalut. Anatole conduisit hors la ville tous ceux qui voulurent s'éloigner. Eusèbe les reçut au camp des Romains, et soigna ces pauvres gens, épuisés par les maladies et les rigueurs du siége, comme un père et un médecin.

Bientôt après, Eusèbe se rendit en Syrie, à l'occasion des controverses soulevées par l'hérésie de Paul de Samosate (264). Il fit une telle impression par sa présence que ni les évêques, ni les fidèles ne voulurent plus le laisser retourner dans sa patrie. Après la mort de Socrate il fut élu évêque de Laodicée, en Syrie. Il mourut peu de temps après, et eut, par un heureux et rare hasard, pour digne successeur son ami Anatole.

On ne connaît pas d'ouvrage laissé par Eusèbe.

Cf. Eusèbe, *H. E.*, VII, 11, 32; Baron., ad ann. 260-263; Stolberg, t. IX; Ammian. Marc., XXII, 16; Cave, *Script. eccl.*, ann., 259.

GAMS.

EUSÈBE DE CÉSARÉE, surnommé *Pamphili*. Il naquit en Palestine vers l'an 270. Les ouvrages d'Origène furent l'objet principal des études de sa jeunesse. Il fut ordonné prêtre par Agapius, évêque de Césarée, et il y fonda une école qui devint célèbre. Son ami Pamphile ayant été jeté en prison, durant la persécution de Galérius, il lui rendit les services de l'amitié la plus dévouée. Pamphile mourut martyr après deux ans de captivité. Eusèbe se retira alors en Égypte, fut à son tour emprisonné, et parvint à s'échapper on ne sait comment. Rien ne prouve le reproche fait à Eusèbe d'avoir sauvé sa vie aux dépens de sa foi.

Peu de temps après la persécution de Galérius Eusèbe fut élu évêque de Césarée (314). Arius, chassé d'Alexandrie, trouva un protecteur en lui. Eusèbe s'adressa à l'évêque Alexandre pour en obtenir la réintégration d'Arius: il ne croyait pas que l'erreur de ce prêtre fût bien établie. Au concile de Nicée (325) il se joignit à la majorité des Pères, et adopta, après quelque résistance, l'expression ὁμοούσιος. Il assista à la réunion d'Antioche (330), dans laquelle l'évêque Eustathe fut violemment déposé; mais il refusa nettement le siége d'Eustathe qu'on lui offrait. Il demeura toujours lié d'amitié avec les évêques ariens. En 335 il prit part à l'assemblée tenue à Tyr contre S. Athanase; puis au conseil des évêques ariens réunis à Jérusalem à l'occasion de la dédicace d'une église, dont il prêcha le sermon d'inauguration.

Athanase s'étant rendu auprès de l'empereur pour se plaindre de ses adversaires, Eusèbe parut également à la cour pour défendre les évêques ariens. Il prêcha et fit le panégyrique de Constantin à Constantinople, à l'occasion de la

trentième année du règne de ce prince. Bientôt après l'empereur mourut; Eusèbe, qui avait possédé sa confiance la plus intime, ne survécut que peu de temps à son illustre protecteur; il décéda probablement en 338.

Il est difficile de prononcer un jugement arrêté sur le caractère et la foi de cet évêque. La question de savoir s'il était Arien n'est pas résolue. Nous inclinons pour l'opinion qui lui est la plus favorable. Son savoir était très-étendu, mais peu profond. Il était surnommé à juste titre Πολυΐστωρ. Il ne comprit pas l'importance et la nécessité de la lutte des évêques catholiques contre l'arianisme. Eusèbe parlait et pensait comme son puissant protecteur, l'empereur, qui ne saisissait guère la portée de la controverse arienne et reprochait aux évêques de se disputer pour des mots.

Eusèbe croyait la paix possible là où rien ne pouvait la fonder. Sa vie est un mélange de gloire et de faiblesse. C'était un évêque de cour, fort érudit, d'une conduite irréprochable, très-zélé et grand ami de la paix. Comme écrivain sa réputation est immortelle. Ses principaux ouvrages sont :

1° *Cinq livres d'apologie en faveur d'Origène*, qu'il rédigea de concert avec son ami Pamphile, en prison. A la mort de Pamphile il y ajouta un sixième livre. Nous n'avons de cet ouvrage que le premier livre, dans la traduction latine de Rufin. Il y défend l'orthodoxie d'Origène par rapport à sa doctrine sur la Trinité, l'Incarnation, les peines des damnés, la nature et l'état des âmes. Les livres suivants renfermaient entre autres la vie d'Origène et un catalogue de ses ouvrages.

2° *Un écrit contre le païen Hiéroclès*, qui, sous le nom de *Philalèthes*, avait dirigé contre le Christianisme deux livres. Eusèbe prouve combien est fausse la comparaison d'Apollonius de Tyane avec le Christ.

3° Εὐαγγελικῆς προπαρασκευῆς, — *Præparatio evangelica,* quinze livres qui doivent préparer au Christianisme et montrer ce que Dieu a fait pour introduire l'Évangile dans le monde. L'idolâtrie des païens est risible et contradictoire : c'est l'objet des six premiers livres; la théodicée des Chrétiens et des Juifs est sainte et raisonnable : c'est la matière des neuf derniers. Eusèbe partage l'opinion générale des Pères et pense comme eux que les idoles païennes sont des démons. En justifiant le judaïsme il prépare la transition à sa Démonstration évangélique.

4° Εὐαγγελικῆς ἀποδείξεως, *Demonstratio evangelica*, vingt livres, dont les dix premiers seuls nous sont parvenus. Il prouve que les Juifs sont obligés d'admettre le Christ, car leurs propres docteurs et prophètes annoncent l'accomplissement de la loi par le Christ. La loi judaïque n'était destinée qu'à un peuple; la loi chrétienne est faite pour toutes les nations. Les patriarches eux-mêmes étaient des Chrétiens; ils croyaient et adoraient le même Dieu, le même Verbe éternel que les Chrétiens; ils menaient une vie sainte et chrétienne. Le Christ seul est le Sauveur du monde; sa doctrine et ses miracles démontrent qu'il n'est pas un imposteur. Les dix livres perdus portaient sur les prophéties concernant la mort du Christ, sa résurrection et sa transfiguration, la fondation de l'Église et la propagation du Christianisme dans ce monde. Les deux ouvrages que nous venons de citer forment un seul et même travail, et sont l'apologie du Christianisme la plus étendue et la plus complète de l'antiquité.

5° *L'histoire du monde*, Χρονικῶν κανόνων παντοδαπὴ ἱστορία, *Chronicorum canonum omnimoda Historia*, plus un abrégé, ἐπιτομή, vaste chronique de tous les temps et de tous les pays, construite avec une foule immense d'écrits, ouvrage de l'érudition et de la patience la plus

étonnante. Toutefois Eusèbe avait trouvé la voie tracée par la solide Chronique de Julius Africanus. Le travail d'Eusèbe se partage en deux : le *Chronicon*, renfermant les commencements et les histoires de tous les peuples et de tous les empires : le *Canon chronicus*, contenant la nomenclature des États de tous les rois et de tous les princes, la série de tous les grands-prêtres juifs et de tous les évêques chrétiens. L'original grec a été perdu. S. Jérôme traduisit la Chronique en latin, et l'augmenta, surtout en ce qui concerne l'histoire romaine ; il ne s'était conservé que quelques fragments de la première partie. Scaliger donna en 1605 une traduction latine plus complète dans son *Thesaurus temporum*, en même temps que des fragments du texte grec qu'il avait tirés des écrivains grecs postérieurs, dont les ouvrages renfermaient des extraits du texte de la Chronique d'Eusèbe et qu'il avait liés les uns aux autres. En 1792 on trouva une version arménienne de cette Chronique d'Eusèbe à Constantinople; elle fut publiée, avec la traduction latine, dans le huitième volume des *Scriptorum veterum nova Collectio, e Vaticanis codicibus edita ab Angelo Mai*, Rome, 1833, p. 1-406 (1).

6° C'est en se fondant sur sa Chronique qu'Eusèbe composa ses dix livres de l'*Histoire ecclésiastique*, livres d'un prix inestimable, le plus important monument de la littérature chrétienne de l'antiquité. Sans cette histoire, nous n'aurions qu'une connaissance imparfaite et défectueuse des trois premiers siècles chrétiens. Eusèbe indique partout les sources. Il laisse parler les documents d'où il tire la connaissance certaine des faits. Il indique la série des évêques des villes les plus considérables. Il parle des auteurs ecclésiastiques et de leurs œuvres, qui la plupart sont perdues ; il raconte l'histoire des hérésies, des controverses et des luttes relatives à la discipline ecclésiastique, avec des détails spéciaux sur les persécutions et le martyre des Chrétiens. Au huitième livre est ajouté un appendice *de Martyribus Palæstinæ*. Eusèbe avait assisté personnellement à la dernière grande persécution et y avait même souffert. Il la décrit avec une grande chaleur et un vif intérêt. La faveur de l'empereur Constantin lui avait ouvert toutes les archives et l'avait mis en possession de toutes les sources.

7° Le *Livre des Topiques*, Τοπικῶν, ou des lieux qui sont nommés dans l'Écriture sainte, que S. Jérôme traduisit librement en latin sous le titre : *de Situ et nominibus locorum Hebraicorum.*

8° Un *Cycle pascal*, rédigé à la demande de l'empereur.

9° Les quatre livres de la *Vie de Constantin*, composés après la mort de l'empereur et qui en font une constante apologie.

10° Les *Livres contre Marcel*, ou réfutation de cet évêque tombé dans le sabellianisme. L'auteur s'efforce surtout de démontrer la personnalité du Fils à côté de celle du Père, et d'établir l'hypostase propre du Fils.

Nous passons sous silence plusieurs écrits de moindre importance, des *traités de morale*, des *homélies*, etc. Nous citerons encore parmi les ouvrages d'Eusèbe perdus : 5 livres sur l'Incarnation, Θεοφανείας ; 10 livres de commentaires sur Isaïe ; 30 livres contre le néoplatonicien Porphyre, ennemi du Christianisme, dont S. Jérôme déjà ne connaissait que 20 livres ; 3 livres sur la vie de Pamphile ; des commentaires savants sur les Psaumes ; divers opuscules sur les martyrs et beaucoup d'autres, *multa alia*, dit S. Jérôme.

Le style d'Eusèbe n'est pas agréable ; il est sec ; quand il veut s'élever il est recherché, emphatique et obscur. Les

(1) *Voy. ce Dictionnaire*, t. VII, p. 254 sq.

éditions de ses ouvrages isolés sont nombreuses. Il n'y a pas encore d'édition de ses œuvres complètes. La *Démonstration* et la *Préparation évangéliques* ont été publiées par Vigérus, Paris, 1628; la *Préparation*, par Gaisford, en 4 vol., Oxon., 1843. Valois a édité l'*Histoire ecclésiastique*, Paris, 1659, avec des notes et des dissertations célèbres, dont une réimpression fautive a été faite à Mayence, 1672. Une édition nouvelle a paru, 1678, *ex edit. H. Valesii et emend. illustr., Gr. et Lat., ed. Reading*, Cantabr., 1720; réimprimée avec des fautes, Taurin., 1748. Le même ouvrage, dans des éditions portatives, par Zimmermann, Francof., 1822; Stroth, Halæ, 1779; Heinichen, Lips., 1827; Burton, Oxon., 1838, 2 t. Heinichen donna à part la *Vie de Constantin*, qui est ordinairement jointe à l'*Histoire ecclésiastique*, Lipsiæ, 1830.

Cf. l'article ÉGLISE (*Histoire de l'*), au mot EUSÈBE, et diverses monographies : d'Ernesti, Wittenb., 1703; de Hanke, *de Euseb. episc. Cæsar.*; Jackson, *the Errors*, Lond., 1852; Martini, *Euseb., de Div. Christi*, Rostock, 1795; J. Mœller, *de Fide Euseb.*, Hafn., 1813; Danz, *de Euseb.*, Ienæ, 1815; Kestner, *de Fide Euseb.*, Gœtt., 1817; Reuterdahl, *de Fontibus*, Hafn., 1826; Baur, *Compar. Eusebius cum Herodoto*, Tubing., 1834; Hænell, *de Euseb. relig. Christ. defensore*, Götting., 1843.

GAMS.

EUSÈBE D'ÉMÈSE (*Eusebius Emesenus, Emessenus, Emisenus, Emissæus*). Il était originaire d'une famille estimable et considérée. Édesse, si célèbre dans l'antiquité chrétienne, fut sa patrie. L'année de sa naissance est incertaine; cependant, d'après tous les indices, il vint au monde à la fin du troisième ou au commencement du quatrième siècle. L'école d'Édesse était fameuse à cette époque, comme celles d'Antioche et d'Alexandrie; elle avait d'excellents maîtres, tant des lettres profanes que de l'exégèse biblique, et Eusèbe sut en profiter. Nous n'avons plus la biographie qu'avait écrite Georges, évêque de Laodicée; mais on voit, d'après ce que disent Socrate, Sozomène et d'autres, qu'Eusèbe eut pour principaux maîtres d'exégèse Eusèbe de Césarée et Patrophilus de Scythopolis. Il chercha à étendre le cercle de ses connaissances en fréquentant l'école d'Antioche, et plus tard celle d'Alexandrie, où il se rendit en même temps pour se soustraire à l'état ecclésiastique, dont il redoutait les obligations et les dangers. Revenu plus tard à Antioche, il parut aux Eusébiens (1) l'homme qui, en qualité d'évêque, pourrait le mieux apaiser les divisions nées parmi les habitants d'Alexandrie, à la suite des bannissements répétés d'Athanase, et le synode d'Antioche de 341 le désigna en effet comme successeur d'Athanase. Eusèbe, qui connaissait trop bien les dispositions des Alexandrins, refusa ce siége, mais accepta l'évêché d'Émèse. Il y trouva également une vive opposition, parce qu'il avait parmi les habitants de cette ville la réputation d'être favorable à l'arianisme et d'être adonné à l'astrologie et à la magie. Ce ne fut qu'au bout d'un certain temps que, grâce à l'intervention de Placitus et de Narcisse, on l'admit. Comme il était en grande considération auprès de l'empereur Constance, il fut obligé de le suivre dans son expédition contre les Perses, en 338, et il paraît que depuis lors il demeura à la suite de cet empereur jusqu'à sa mort, survenue en 359, à Antioche. On admet habituellement qu'Eusèbe mourut en 360, ce qui est impossible puisqu'au synode de Séleucie, tenu en 359, on voit déjà parmi les souscripteurs un Paul, évêque d'Émèse. S. Jérôme, dans son

(1) *Voy.* ARIUS.

de Viris illustr., c. 91, dit : *Eusebius Emesenus, elegantis et rhetorici ingenii, innumerabiles, et qui ad plausum populi pertinent, confecit libros, magisque historiam secutus, ab his qui declamare volunt, studiosissime legitur*. D'autres témoignages encore attestent qu'Eusèbe fut un écrivain très-fécond. La plupart de ses écrits sont perdus, tels : son livre *contre les Juifs, les païens et les Novatiens*, ses dix livres de *Commentaires sur l'Épître aux Galates*, et beaucoup de *sermons* très-courts sur les Évangiles ; de sorte qu'on ne peut se former de jugement sur la valeur intrinsèque de ces ouvrages. On comprend que, étant semi-Arien, il fut accusé par les Ariens stricts, de même que par les orthodoxes, de sabellianisme, tandis que les Catholiques le considéraient comme un partisan d'Arius. On a imprimé, comme étant de lui, à Paris, en 1547, pour la première fois, en latin, un grand nombre d'homélies qui sont incontestablement postérieures à Eusèbe, et de plusieurs auteurs. Nous n'avons d'Eusèbe même que trois discours, deux fragments sur la personne de Jésus-Christ, et quelques fragments d'exégèse (*in Catenis Patrum*). J.-Ch. Augusti les a réunis et publiés, avec des explications philologiques et historico-critiques : *Eusebii Emeseni quæ supersunt opuscula Græca, a Joanne Augusti*, Elberfeldi, 1829. Il faut, quant à ses travaux d'exégèse, remarquer qu'il s'opposa à l'interprétation allégorique de l'Écriture, devenue assez générale depuis Origène, et qu'il s'attacha au sens littéral.

Cf. Socrate, *Hist. eccles.*, lib. II, c. 9; Schröckh, *Hist. de l'Égl. chr.*, vol. VI, p. 70-74; Fabricius, *Biblioth. Græca*, vol. VI, p. 107 sq.; surtout Augusti, l. c.

FRITZ.

EUSÈBE DE NICOMÉDIE vécut vers la fin du troisième et dans la première moitié du quatrième siècle. Il appartenait à une famille distinguée.

D'après Ammien Marcellien (1) il était parent éloigné de l'empereur Julien et par conséquent de Constantin. Il avait fait ses études, comme Arius et plusieurs évêques de ce parti, à Antioche, dont l'école était dirigée, à la fin du troisième siècle, par Lucien, prêtre et martyr, qui, suivant une méthode et enseignant dans un esprit très-rationalistes, avait été exclu de la communion de l'Église par trois évêques d'Antioche, mais était revenu à la doctrine catholique avant son martyre. Les jugements portés sur Eusèbe sont très-divers; toutefois ses ennemis mêmes rendent témoignage à son éloquence, à sa sagacité et à son habileté dans les affaires. Mais ce qui prédomina en lui, ce fut une insatiable ambition qui le mit à la tête des évêques dont l'incessante préoccupation était d'échanger leurs titres obscurs contre des titres plus importants. Les fonctions épiscopales n'étaient pour lui qu'une échelle pour arriver aux plus hautes dignités de l'État. Il commença par être évêque de Béryte en Phénicie; mécontent de ce siége il jeta les yeux sur celui de Nicomédie, alors résidence des empereurs d'Orient, et il y parvint en effet, grâce à la faveur de Constantia, femme de Licinius, dont, en sa qualité d'évêque de Nicomédie, il embrassa vivement le parti dans la guerre contre Constantin le Grand (2).

Ce qui perpétua surtout le nom d'Eusèbe dans l'histoire de l'Église ce fut la grande part qu'il prit à l'affaire d'Arius. Outre ce qui est dit à ce sujet à l'article ARIUS, il faut ajouter ici qu'Eusèbe mourut vers la fin de 341 ou au commencement de 342, après être devenu en 339 évêque de Constantinople.

Le siége de l'empire avait été de son

(1) *Hist.*, l. XXII, c. 9.

(2) Conf. Théodoret, *Hist. eccl.*, l. I, c. 20.

temps transféré de Nicomédie à Constantinople, et Eusèbe avait calculé que son influence sur l'empereur serait en danger s'il ne suivait la cour, c'est-à-dire s'il n'échangeait son siége contre celui de la capitale.

Eusèbe avait pendant toute sa vie pris à cœur les intérêts de l'arianisme contre les orthodoxes et n'avait pas cessé d'intriguer contre Athanase; aussi sa mort fut une occasion de désordres inouïs dans Constantinople. Paul, archevêque légitime et orthodoxe, chassé de son siége par Eusèbe, voulut le reprendre, tandis que les Eusébiens cherchèrent à procurer la victoire à Macédonius, un de leurs partisans. Ils réussirent, en effet, non sans verser beaucoup de sang. Ainsi, abstraction faite des deux années 348 à 350, les Eusébiens occupèrent le siége de Constantinople de 340 à 380.

Cf. Gfrörer, *Hist. de l'Égl.*, t. II, sect. 1.

EUSÈBE (S.) DE SAMOSATE, évêque et martyr. Il ne nous est parvenu aucun détail sur la date de la naissance et les premières années de la vie de cet évêque, dont l'histoire ne parle qu'à dater de son élévation sur le siége de Samosate, en Syrie. Il y parvint en 361, dans un temps où l'arianisme triomphait sous l'égide de l'empereur Constance et où la plupart des siéges épiscopaux étaient occupés par des Ariens. Il se peut qu'Eusèbe, avant son élévation, n'ait pas été un défenseur très-strict et très-zélé de l'orthodoxie; mais on ne peut démontrer historiquement, comme quelques-uns l'ont prétendu, qu'il fût Arien par cela qu'il fut élu évêque. Dans tous les cas, une fois promu il se déclara hautement catholique et eut bientôt l'occasion de défendre sa foi. En 360 Eudoxius (1) avait été transféré du siége d'Antioche à celui de Constantinople. Une nouvelle élection devint nécessaire. Les semi-Ariens et les Eudoxiens, rassemblés au commencement de 361 dans un synode à Antioche, après une lutte longue et opiniâtre, finirent par unir leurs voix en faveur de Mélétius, prêtre estimé pour sa vertu, mais dont on ignorait les véritables opinions, et que les Ariens comme les semi-Ariens espéraient gagner à leur cause. Eusèbe s'était plus spécialement mis en avant parce qu'il connaissait, quant à lui, le sincère attachement de Mélétius à la foi catholique, et c'est entre ses mains que fut déposé le document original de l'élection de S. Mélétius. Peu de jours après son élection, le nouveau patriarche monta en chaire, et, dans le sermon qu'il adressa au peuple, proclama ouvertement la doctrine du concile de Nicée. Les Ariens résolurent aussitôt de le renverser et ils y parvinrent au bout de quelques mois. Ils obtinrent de l'empereur qu'il envoyât un fonctionnaire de la cour à Eusèbe pour lui demander l'acte authentique de l'élection, qu'on lui avait confié; car ils craignaient qu'on ne se servît contre eux d'une pièce dont ils ne pourraient nier l'authenticité; mais Eusèbe répondit qu'il ne se dessaisirait de cet acte qu'avec le consentement de tous ceux qui lui en avaient confié le dépôt. Comme on le menaçait, dans le cas où il persisterait dans son refus, de lui couper la main droite, il tendit les mains en disant qu'on pourrait bien les lui couper toutes deux, mais qu'il ne les emploierait jamais à commettre l'injustice. Cette énergie arracha même à l'empereur un mouvement d'admiration. En 371 Eusèbe se trouva, à la demande de S. Grégoire de Nazianze, à l'élection de S. Basile, promu à l'archevêché de Césarée, et y contracta avec ce grand homme une étroite amitié qu'il entretint par une active correspondance. Eusèbe fut banni en

(1) *Voy.* EUDOXIUS.

Thrace sous le règne de Valens, que les Ariens avaient gagné et auquel ils avaient arraché l'ordre d'une violente persécution contre les Catholiques; mais l'évêque ne cessa pas même dans son exil d'agir en faveur de la foi orthodoxe. Déguisé en soldat il parcourut plusieurs fois la Syrie, la Palestine et la Phénicie, pour fortifier les Chrétiens dans la vraie foi, ordonner des prêtres là où il en manquait, et venir en aide aux évêques privés de coopérateurs. Avant de partir pour l'exil il avait dit à l'envoyé de l'empereur qui lui en remettait l'ordre : « Aie soin de ne pas faire connaître le motif de ton arrivée : ta sûreté l'exige. Si le peuple apprenait ce qui se passe il prendrait certainement les armes contre toi. Je ne veux pas que tu perdes la vie à mon sujet. »

L'événement prouva combien l'avis était sérieux. Il avait quitté la ville au milieu de la nuit, avec un fidèle serviteur, et s'était fait conduire à Zeugma, à vingt-quatre lieues de Samosate. Lorsqu'au matin on apprit le départ de l'évêque, le peuple s'émut; les fidèles se hâtèrent de rejoindre l'évêque, et le prièrent, lorsqu'ils l'eurent atteint, de ne pas abandonner son troupeau à des loups ravisseurs; mais il leur prouva qu'il fallait qu'il obéît aux ordres de l'empereur et les exhorta à mettre leur confiance en Dieu. On lui offrit de l'or, des serviteurs, et tout ce qui pouvait lui être nécessaire; mais il ne voulut rien accepter, recommanda son troupeau au Seigneur, et continua son voyage pour la Thrace. A la mort de Valens, Théodose étant monté sur le trône (378), la paix fut rendue à l'Église; Eusèbe put rentrer dans son diocèse et y déployer un zèle merveilleux en faveur de la cause catholique. Plusieurs évêchés, tels que Béroë, Hiérapolis et Cyr, lui durent d'excellents pasteurs. Il voulut aussi introniser l'évêque catholique de Dolicha, petite ville de la contrée de Comagène, entachée d'arianisme; mais une femme arienne lui jeta une tuile sur la tête, et Eusèbe mourut quelques jours après des suites de sa blessure (379 ou 380). S. Grégoire de Nazianze dit de lui, dans une de ses lettres, qu'il avait été la colonne de la vérité, la lumière du monde, l'instrument de Dieu pour sauver son peuple, l'appui et la gloire des fidèles. Sa mémoire est célébrée dans l'Église romaine le 21, dans l'Église grecque le 22 juin.

Cf. Buttler, *Vies des Pères et des Martyrs;* Gfrörer, *Hist. univers. de l'Égl.*, t. II, 1re p.; Möhler, *Athanase le Grand*, 2e p.; *Biographie universelle*, t. XIII; Godeau, *Éloges des Évêques illustres*, p. 178.

FRITZ.

EUSÈBE (S.) **DE VERCEIL**, ardent adversaire de l'arianisme et persévérant défenseur de S. Athanase, naquit en Sardaigne vers la fin du troisième siècle, fut baptisé plus tard (vers 311) par le Pape Eusèbe, qui lui donna probablement son nom, à Rome, où sa mère Restituta s'était établie. Élevé pieusement, il se consacra à l'état ecclésiastique, et devint, sous le Pape Sylvestre, lecteur à Rome. Plus tard il fut appelé à Verceil, en Piémont, où il se distingua tellement par sa sainte vie et la constante pratique de toutes les vertus chrétiennes qu'il fut à l'unanimité élu évêque de cette ville, et, le 15 décembre 340, sacré par le Pape Jules Ier. Il fut le premier qui, comme évêque, unit en Occident la vie monastique à l'état sacerdotal, en vivant d'une vie commune avec son clergé dans une même maison, et en unissant aux pratiques de la contemplation le ministère pastoral et l'étude des sciences sacrées. Aussi les Chanoines réguliers l'honorent, avec S. Augustin, comme le fondateur de leur ordre. Le *Proprium canonicorum reg.*, en appelant à la lettre 82 de S. Ambroise, contient à ce sujet, au 16 décembre, les mots

suivants : *Eusebius Vercell. instituta monachorum clericalibus et sacerdotalibus ordinibus adjunxit, primusque in occiduis partibus hæc duo inter se diversa conjunxit, ut esset in clericis contemtus rerum et accuratio Levitarum. Unde ordo clericorum, qui postea Regulares Canonici dicti sunt, in Occidente fuit propagatus, qui a beato Augustino, episcopo Hipponensi in Africam, et ab aliis episcopis, in alias provincias evectus est et dilatatus.*

De cette pépinière ecclésiastique sortirent, d'après le témoignage de S. Ambroise (1), beaucoup de ministres des autels, pieux et instruits, beaucoup d'évêques éclairés et saints, beaucoup de confesseurs et de martyrs, Eusèbe donnant en tout l'exemple avec le précepte. Cependant le saint pasteur ne put longtemps se consacrer au soin unique de son troupeau, car l'hérésie arienne menaçait d'ébranler l'Église dans ses bases, et tous ceux pour qui la foi orthodoxe était sacrée devaient, comme le grand Athanase, lutter avec courage contre la tempête déchaînée (2). Le Pape Libère, qui, dans la conscience de ses obligations de chef suprême de l'Église, n'épargnait rien pour mettre un terme à la controverse, engagea, en 354, les évêques de Verceil, Eusèbe, et de Cagliari, Lucifer, à se rendre auprès de l'empereur Constance, alors à Arles, dans les Gaules, pour obtenir la convocation d'un concile. Constance y consentit, et le concile se réunit en effet à Milan en 355. Malheureusement les évêques ariens, soutenus par le despotique empereur, prirent le dessus, et déposèrent et envoyèrent en exil les évêques catholiques qui ne voulurent pas souscrire à l'arrêt de condamnation de S. Athanase. Le synode terminé, Constance écrivit lui-même à Eusèbe, s'efforçant de le gagner à la cause du parti arien. Cette lettre (*Constantius victor, triumphator, semper Augustus, Eusebio episcopo*) a été extraite des Archive de Verceil et insérées par Baronius dans ses Annales (*ad ann.* 355, nº 14).

Eusèbe fut envoyé en exil à Scythopolis, en Palestine, où l'évêque arien Patrophilus, que dans sa lettre il nomme son geôlier, le traita de la manière la plus atroce. Il demeura d'abord, il est vrai, dans une maison privée, où Épiphane, d'autres pieux Catholiques et les députés de Verceil purent le visiter; mais bientôt après on envahit et pilla sa demeure; on le traîna lui-même, sur le dos, au milieu des rues, jusqu'à la prison, où on lui infligea d'horribles tortures. Mais rien ne put ébranler sa foi. De Scythopolis il fut conduit en Cappadoce, de là dans la haute Égypte (Thébaïde), où il resta jusqu'à la fin de son exil, c'est-à-dire jusqu'à la mort de Constance. Lorsqu'en 361 Julien l'Apostat monta sur le trône des Césars, il permit à tous les évêques exilés de retourner à leur siége. Eusèbe quitta la haute Égypte et se rendit d'abord à Alexandrie, pour s'entendre avec S. Athanase sur le rétablissement de la paix dans l'Église, et assista avec lui, en 362, au concile d'Alexandrie, dans lequel fut décidée l'admission des évêques ariens dans l'Église, du moment qu'ils reconnaîtraient sincèrement leur erreur.

D'Alexandrie il se rendit en toute hâte à Antioche, pour apaiser le schisme que Lucifer de Cagliari avait augmenté par son zèle opiniâtre et mal réglé, en ordonnant évêque le prêtre Paulin, chef des Eustathiens et adversaire de Mélétius. Eusèbe blâma ouvertement le choix de Paulin, refusa de le voir, se sépara de l'irascible Lucifer, et quitta Antioche pour raffermir le long de la route les âmes ébranlées dans la

(1) Ép. 82, *ad Vercellenses.*
(2) *Voy.* ARIANISME et ATHANASE.

foi et ramener à la doctrine orthodoxe les esprits égarés.

Enfin il traversa l'Illyrie et rentra en 363 dans son diocèse, où il s'associa à S. Hilaire de Poitiers et continua la lutte contre l'arianisme, qui avait trouvé un nouveau défenseur dans l'évêque de Milan, Auxence, favori de l'empereur Valentinien. Eusèbe se rendit à Milan pour y attaquer directement Auxence; mais un ordre de l'empereur le fit quitter la ville et revenir à Verceil, où, d'après S. Jérôme (1), il mourut le 1er août 371, à l'âge de quatre-vingt-huit ans. Quelques auteurs prétendent qu'il fut lapidé par les Ariens; mais S. Ambroise (2), dans une lettre où il le distingue nettement des martyrs, Grégoire de Tours (3) et d'autres ne le nomment que confesseur. Baronius pense qu'on peut, dans tous les cas, le nommer martyr, puisqu'il versa son sang pour la cause catholique durant la persécution des Ariens, lors même qu'il ne fut pas mis à mort pour la foi (4). L'Église catholique l'honore comme un saint martyr et célèbre sa fête (5) le 13 décembre. Des martyrologes plus anciens célèbrent sa fête, *natalitia*, le 1er août, d'autres le jour de son ordination, le 15 décembre. Les ouvrages d'Eusèbe qui sont parvenus jusqu'à nous sont les suivants: 1° *Epistola ad presbyteros et plebes quosdam Italiæ*; — *Libellus facti ad Patrophilum custodem*, *cum suis*, écrits tous deux à Scythopolis, et se trouvant dans la *Bibliotheca max. Patrum*, Lugduni, 1677, t. V, p. 1227, et dans Baronius, *Annal.*, ad ann. 356, nos 92, 95; — 2° *Epistola ad Gregorium, episcopum Spanensem* (*Eliberitanum*), écrite de la Thébaïde, lieu de son troisième exil, en 360; se trouve *in Operibus S. Hilarii Pictariensis*, Paris, 1693, fragmentum XI, p. 1356. — Il traduisit aussi, du grec en latin, le Commentaire d'Eusèbe de Césarée sur les Psaumes, *licet hæretica prætermittens, optima quæque transtulit*, dit S. Jérôme (1); mais cette version est perdue. On montre dans le trésor de la cathédrale de Verceil un évangile manuscrit qu'on prétend être entièrement de la main d'Eusèbe, que J.-A. Iricus a publié à Milan, 1748, 1 vol. in-4°, sous le titre de *Sacrosanctus Evangeliorum codex S. Eusebii, Magni episcopi et martyris, nomine exaratus*, que J. Blanchinus a également adopté dans son *Evangeliarium quatruplex Latinæ versionis antiquæ seu Veteris Italicæ*, Romæ, 1749, quoiqu'on ait élevé des doutes sur l'authenticité de ce manuscrit.

(1) *Chronicon* et *de Script. eccl.*
(2) Ep. 82.
(3) *De Gloria confessorum*, c. 3.
(4) *Annal.*, ad ann. 371, n. 117-119.
(5) *Jussu Benedicti XIII.*

Cf., outre les anciens historiens ecclésiastiques, surtout *Baronii Annales eccl.*, ad ann. 355-371, Venet., 1600, t. III et IV; — *Ughelli Italia sacra*, Venet., 1719, t. IV, *de Episcopis Vercellensibus Eusebius, una cum passione ejus*, p. 747-761. SEBACK.

EUSÈBE (S.), Pape au quatrième siècle. Le *Liber Pontificalis* dit qu'il était Grec d'origine. Cela n'a rien d'invraisemblable. On n'est pas d'accord sur le commencement et la durée de son règne. Il est probable qu'il fut promu en 310, et qu'il mourut la même année, le 26 septembre, après quatre mois de pontificat; du moins les plus anciens martyrologes et calendriers indiquent ce jour, quoique d'autres documents postérieurs donnent une date différente. S'il n'est pas tout à fait inexact, il n'est pas non plus parfaitement établi, comme on l'a prétendu, que c'est sous son règne que Ste Hélène découvrit la croix du Sauveur; que c'est ce Pape qui baptisa S. Judas Quiriacus, qui eut part à cette découverte, qu'il conféra le Bap-

(1) *De Script. eccl.*, c. 96.

tême à son homonyme S. Eusèbe de Verceil, et promulgua trois décrétales adressées l'une aux évêques des Gaules, l'autre à ceux d'Égypte, la troisième aux évêque de Toscane et de Campanie. Rien ne vient non plus à l'appui du fait rapporté par le *Liber Pontificalis*, selon lequel Eusèbe aurait fait rentrer dans l'Église un certain nombre d'hérétiques qu'il trouva dans Rome, en leur imposant les mains. Benoît XIV (1) semble considérer comme authentique un décret portant le nom du Pape Eusèbe, sur l'Extrême-Onction, qui se trouve dans Ives de Chartres, mais il n'en donne pas les motifs. Baronius, dans le huitième volume des Annales, *in Addendis*, de l'année 357, a publié une épitaphe qu'il rapporte au saint prêtre Eusèbe (2); mais Tillemont (3) la rapporte au Pape Eusèbe, à cause de sa ressemblance avec l'épitaphe du Pape Marcel (4); les Bollandistes partagent cette opinion, et ils cherchent à l'établir par de nouveaux motifs. D'après cette épitaphe, dont la rédaction est attribuée, comme celle de Marcel, à S. Damase, il se renouvela sous Eusèbe un fait qui s'était présenté sous son prédécesseur. Des Chrétiens tombés durant la persécution demandaient à être admis dans l'Église sans pénitence, ou du moins sans la pénitence canonique: Eusèbe ne le permit pas; il en résulta des désordres sanglants, probablement surexcités par les païens et par Maxence, et tournés contre les partisans d'Eusèbe, à la suite desquels ce Pape fut banni en Sicile, où il mourut. Cette épitaphe est par conséquent parfaitement propre à concilier les données divergentes d'après lesquelles les plus anciens martyrologes ne parlent pas d'un martyre du Pape Eusèbe, et placent sa mort comme pontife confesseur au 26 septembre, tandis que les documents postérieurs parlent d'un martyre proprement dit et mettent sa mort au 3 octobre; car le Pape mourant en exil peut avec raison être nommé martyr, et le 2 octobre peut être le jour où ses saintes reliques furent déposées dans le cimetière de Calixte. — On célèbre la mémoire de S. Eusèbe le 26 septembre.

(1) *De Serv. D. beatif.*, et b. can., l. III, c. 32, n. 31.

(2) *Voy. S. Eusèbe, prêtre*, dans Bolland., ad 14 august.

(3) T. V, *Monumenta in persecut. Dioclet.*, art. 39.

(4) *Voy.* dans Bolland., 16 jan., *in Vita Marcelli.*

Bolland., *in Vita S. Eusebii, P., ad 26 septembr.*; Fr. Pagi, *Breviarium R. P. gesta, etc., in Vita Eusebii*; Pagi, *Critica Baronii,* t. I, ad ann. 309-311.

SCHRÖDL.

EUSÉBIENS. *Voyez* ARIUS.

EUSTACHE (S.) (*Eustathe*), martyr, un des quatorze auxiliateurs, très-vénéré pendant le moyen âge et célèbre par la légende suivante. Placidas était un homme de guerre, de bonne naissance, riche et brave, qui vivait sous le règne de Trajan. Il était probe en toutes choses et particulièrement généreux envers les pauvres. Il avait une femme digne de lui et deux fils. Un jour que, suivant son habitude, il était à la chasse avec une nombreuse suite, il aperçut un cerf remarquable par sa grandeur et sa beauté. Il se sépara, dans l'ardeur de la chasse, de sa suite, et pénétra dans la partie la plus épaisse de la forêt. Là le cerf s'arrêta sur un monticule. Tandis que Placidas le considérait attentivement, il aperçut entre les deux bois du noble animal la forme resplendissante d'un crucifix portant l'image du Sauveur, qui, du haut de la croix, s'adressa au chasseur et lui dit : « Placidas, pourquoi me poursuis-tu ? Crois en moi, qui suis le Christ et qui t'ai longtemps poursuivi ; va vers l'évêque des Chrétiens et fais-toi baptiser. » Placidas reçut l'instruction, le Baptême et le nom d'Eustache. En même temps qu'il avait

eu cette divine révélation, il lui avait été annoncé qu'il deviendrait un autre Job. En effet, divers accidents lui firent perdre bientôt après sa fortune, le forcèrent d'émigrer et de se rendre avec sa femme et ses enfants en Égypte. Il s'embarqua ; mais, au moment d'aborder, ne pouvant payer le prix du passage, il vit le capitaine du navire lui enlever sa femme, qui était fort belle, et l'emmener de force avec lui. Désespéré de cette irréparable perte, Eustache continua sa route avec ses deux enfants et parvint auprès d'une grande masse d'eau. Il prit l'un de ses enfants sur son dos et le transporta sur l'autre rive ; mais, tandis qu'il revenait chercher le dernier, un loup l'avait enlevé, en même temps qu'une lionne ravissait l'autre. Sans enfants, sans femme, sans patrie, sans secours, mais toujours confiant en Dieu, il arriva dans un bourg nommé Badyssus et se mit au service d'un cultivateur. Il passa quinze années dans les champs, lorsqu'un jour quelques-uns de ses soldats, qui, d'après les ordres de l'empereur, cherchaient partout leur ancien capitaine, arrivèrent, le reconnurent à une cicatrice qu'il avait au cou et le ramenèrent à l'empereur, qui le rétablit dans toutes ses dignités.

Bientôt après, Eustache dut rentrer en campagne avec des troupes fraîches. Il campait un jour près d'un jardin gardé par une femme chez laquelle furent logés deux jeunes guerriers qui jouissaient de la faveur spéciale du général. Ils racontèrent un soir, en sa présence, les aventures de leur vie, ce qu'ils savaient de leurs père et mère, et la pauvre jardinière, qui les écoutait, reconnut ses deux enfants. Transportée de joie d'avoir retrouvé ses enfants, la mère, étant allée demander au général la permission de retourner avec eux dans leur patrie, reconnut dans Eustache son mari, qui lui-même reconnut sa femme, que la protection divine avait préservée des persécutions de son ravisseur, comme ses deux enfants avaient été arrachés aux bêtes féroces par des bergers, qui les avaient élevés.

Eustache, ayant battu l'ennemi, revint victorieux à Rome. Trajan était mort et avait été remplacé par Adrien. L'empereur, voulant remercier les dieux de la victoire de son général, se rendit au temple d'Apollon pour y sacrifier. Eustache n'accompagna le cortége que jusqu'aux portes du temple, car, dit-il à l'empereur, il était disciple du Christ. Adrien, irrité, le fit jeter, lui, sa femme et ses enfants, aux bêtes ; mais, les lions n'ayant pas touché ces saints martyrs, l'empereur, plus féroce, les fit jeter dans une fournaise ardente, où ils trouvèrent la mort sans que le feu eût consumé un seul de leurs cheveux.

Il n'y a aucun doute sur la non-authenticité de cette légende, qui ne fut rédigée que plusieurs siècles après le martyre de S. Eustache ; mais elle est fort ancienne, comme on peut le voir d'après l'*Orat. 3 de Imagin.* de Jean Damascène, dans laquelle il raconte l'apparition du cerf que nous avons rapportée plus haut. Ce qu'il y a de vraisemblable en tout cela, c'est qu'Eustache, officier romain d'un grade élevé, arriva, par une conduite toute spéciale de la Providence, à la connaissance du Christianisme, perdit peut-être sa femme et ses enfants pendant la guerre, les retrouva plus tard et finit par subir le martyre pour sa foi.

Cf. Bolland., *ad* 20 *sept.*, *de S. Eustatho ;* Tillemont, *Mém.*, II, 225 et 585, Paris, 1701.

SCHRÖDL.

EUSTASIUS et **VIGILE.** *Voyez* BAVIÈRE.

EUSTATHE (S.), **ÉVÊQUE D'ANTIOCHE**, né à Side, en Pamphylie, élevé d'abord au siége épiscopal de Béroë, fut élu évêque d'Antioche vers 323.

Il assista en cette qualité, en 325, au concile de Nicée, y combattit énergiquement les Ariens et défendit non moins vigoureusement la divinité du Christ. Les Ariens, vaincus à Nicée, et rejetés de l'Égypte, conçurent un plan hardi et digne d'une secte hérétique pour reprendre l'avantage : ils laissèrent d'abord tomber la discussion dogmatique, mais s'efforcèrent de chasser des siéges épiscopaux, et surtout des siéges métropolitains, les évêques catholiques les plus solides, les plus zélés, et de les remplacer par des Ariens ; de faire placer peu à peu par ces métropolitains des évêques ariens sur les siéges des provinces ; puis, lorsque l'épiscopat arien serait assez nombreux, de rejeter dans un nouveau concile le symbole de Nicée et d'y substituer le leur.

Eustathe, qui se distinguait par sa piété, son éloquence, sa solide raison, non moins que par la beauté de son style, était particulièrement odieux aux Ariens ; il les avait combattus dans différents écrits et ne cherchait en aucune façon à cacher la répugnance qu'ils lui inspiraient. Comme en outre il occupait par son siége dans l'Église d'Orient le second rang après Rome, le plan formé par les Ariens dut d'abord s'appliquer à Eustathe. Ils parvinrent à réunir, en 330, un synode à Antioche, l'y accusèrent de sabellianisme, gagnèrent une courtisane qui affirma par serment avoir été rendue mère par lui, et enfin ils lui reprochèrent une conduite irrespectueuse à l'égard de la mère de l'empereur. Le synode le déposa, donna son siége à un Arien et l'exila en Thrace. L'Église d'Antioche entra alors dans une telle fermentation qu'il fallut toute l'autorité des magistrats et le déploiement de la force armée pour sauver la ville d'une révolution complète. La courtisane citée plus haut tomba grièvement malade et dénonça les perfides intrigues des Ariens. Eustathe néanmoins mourut en exil en 337 ; ses dépouilles furent portées, en 482, de Trajanopolis, où on l'avait enseveli, à Antioche. L'Église l'honore comme un saint le 26 juillet. Un grand nombre de Catholiques d'Antioche restèrent toujours attachés à Eustathe ; ils ne reconnurent pas l'intrus arien comme leur évêque, et formèrent un parti ecclésiastique sous le nom d'*Eusthatiens*.

Cf. MÉLÉTIUS (*schisme de*) ; Théodoret, *H. E.*, I, 4, 7, 21, 22 ; Socrates, *H. E.*, l. 24 ; Sozomène, *H. E.*, II, 19 ; Hieronym., *de Viris illustrib.*, c. 85 ; *Excerpta ex H. E. Theodori Lect.*, II, 1.

EUSTATHE (ÉVÊQUE DE SÉBASTE) doit être souvent nommé dans une histoire détaillée de l'arianisme et dans une biographie de Basile le Grand, sans qu'il soit possible de rien dire de précis sur sa vie, les renseignements des anciens à cet égard étant inexacts et contradictoires. Trois points bien constatés suffisent pour démontrer qu'il occupa une place peu honorable dans l'histoire, savoir : ses fréquents changements de croyance, la nature de ses rapports avec S. Basile et son action dangereuse sur le monachisme dans une portion de l'Asie Mineure. Eustathe, qui était probablement de Cappadoce, étudia à Alexandrie et devint un ardent disciple d'Arius. Admis dans le premier tiers du quatrième siècle, par Hermogène, évêque de Césarée, en Cappadoce, parmi les dignitaires de son clergé, en qualité de bon Catholique, il se rangea, à la mort d'Hermogène, en 340, du parti d'Eusèbe, chef des Ariens à Constantinople, d'où il fut bientôt renvoyé pour cause d'infidélité. En 350 il parvint à se faire élire évêque de Sébaste, en Asie Mineure, et continua, après comme avant son épiscopat et jusqu'à la fin de sa vie, à changer de symbole suivant l'occasion, devenant tour à tour, et selon le besoin du moment, Catholique, semi-Arien-

Arien strict, souscrivant les symboles les plus divers selon que tel ou tel parti l'emportait. Il resta toutefois le plus longtemps attaché au semi-arianisme, combattit à ce titre les Ariens stricts, qui lui reprirent son évêché, ce qui ne l'empêcha pas de persécuter les Catholiques. Il n'est pas étonnant dès lors qu'il ait été condamné par plusieurs conciles, et qu'il tombât finalement en discrédit dans tous les partis. Malgré cette versatilité coupable, S. Basile, archevêque de Césarée en Cappadoce, le traita comme son ami jusque dans les dernières années de sa vie. Pour comprendre cet attachement étrange, il ne faut pas oublier qu'Eustathe était capable de tromper les plus habiles par ses qualités personnelles et les dehors de sa conduite. Sa vie était régulière, il pouvait même passer pour professer une piété rare, car il vécut longtemps avec toutes les formes de l'ascétisme le plus sévère. Il avait une démarche lente et une tenue grave, un visage habituellement sérieux; toute sa personne produisait une grande impression. C'est ainsi que, sans être vraiment éloquent, il parvint à ramener beaucoup de gens dans une voie morale; il fonda à Sébaste un hôpital pour les étrangers et les pauvres malades, et sut s'y prendre en général de manière à s'assurer le respect de ceux qui jugent d'après les apparences. Il pouvait maintenir pendant longtemps les personnes dont l'opinion lui importait dans la persuasion qu'il partageait entièrement leurs opinions; et quand on ajoute à cela qu'il eut de très-fréquentes luttes à soutenir contre les Ariens, et surtout contre Aétius, on comprend comment il trompa pendant fort longtemps les Catholiques, et notamment S. Basile, qui ne pouvait croire à l'hypocrisie de son ami. On appela souvent l'attention de Basile sur le vrai caractère d'Eustathe, on le prévint contre lui, et Basile finit même par soulever le blâme et les soupçons de ses collègues pour son incrédulité. Cependant la vérité finit par éclater. Eustathe, voyant que la rupture était inévitable, prit les devants, et se sépara de Basile en le dépeignant, dans une circulaire envoyée de tous côtés, comme un hérétique qui méditait la ruine de l'Église. Alors Basile fut bien obligé de croire tout ce qu'on lui avait rapporté depuis longtemps de la duplicité et de la perfidie de son ami, et cette expérience tardive fit, d'après son propre aveu, une si terrible impression sur lu[i] qu'il était près de douter de tout le genre humain. Il eut du reste le triste spectacle de la complète défection d'Eustathe, qui s'attacha en définitive au parti qui avait poussé l'erreur arienne à toute extrémité, devint Eunoméen et mourut vers 380.

D'après Socrate (1) et Sozomène (2) ce fut cet Eustathe de Sébaste qui introduisit le premier le monachisme en Arménie, dans le Pont et en Paphlagonie (Baronius et d'autres paraissent en douter, mais à tort), et y propagea la secte fanatique des Eustathiens (οἱ περὶ Εὐστάθιον).

Ces moines se distinguaient, comme ascètes, par un costume singulier, méprisaient le mariage et la vie de famille refusaient de prendre aucune part au culte célébré par des prêtres qui, avan[t] leur ordination, avaient été mariés, n[e] voulaient même pas que leur culte fû[t] célébré dans la maison de gens mariés rejetaient les jeûnes ecclésiastiques, jeûnaient en revanche le dimanche, etc Comme ils soutenaient que les gen[s] mariés ne pouvaient être sauvés, le[s] femmes abandonnaient leurs maris, le[s] maris leurs femmes, les esclaves leu[rs] maîtres, pour se consacrer à cette vi[e]

(1) *Hist. eccl.*, II, 43.
(2) *Hist. eccl.*, III, 14.

ascétique, qui jetait plus d'une âme faible et présomptueuse dans les plus tristes égarements. Ces excès extravagants, qui ne peuvent toutefois être attribués qu'indirectement à Eustathe, furent combattus et vigoureusement réprouvés par le concile de Gangre, en Paphlagonie (tenu probablement entre 362 et 373), qui fit promptement disparaître la secte des Eustathiens.

Cf. Tillemont, *Mémoires, etc.*, t. IX; *S. Basile le Grand*, art. XXXV-XXXVIII, et les sources indiquées dans cet auteur. [Σ.]

EUSTATHE DE THESSALONIQUE. La vie de cet archevêque de Thessalonique appartient au douzième siècle. On ne peut assigner la date de sa naissance ni celle de sa mort. Les empereurs de la famille des Comnène, Jean, Manuel, Alexis et Andronique, et, en outre, Isaac l'Ange, dont les règnes embrassent les années 1118-1195, paraissent, dans les ouvrages d'Eustathe, ses contemporains. Toutefois il ne fut pas, comme le dit Bähr dans son excellent article sur Eustathe (1), le maître du premier de ces empereurs, Jean (Kalojoannes), qui monta sur le trône en 1118; le fils de l'empereur Jean, qu'il eut à élever (2), était un fils cadet de Manuel, fort attaché à Eustathe. D'un autre côté il ne paraît pas qu'il ait pu assister à la chute d'Isaac (1195) et à l'élévation d'Alexis l'Ange, vu que ses écrits, dans lesquels se réflètent exactement tous les événements extérieurs, n'en parlent pas, et qu'au commencement du règne d'Isaac (1185) Eustathe se dépeint déjà comme un vieillard caduc. Cependant il était encore en vie en 1192, et, si la date d'un de ses sermons qu'on trouve dans Fabricius (3) est exacte, il vivait même en 1194.

Ce n'est que depuis que Tafel a publié

(1) *Voy. Encyclop. d'Ersch et Gruber.*
(2) *Voy.* Eust., *Epist.*, edd. Tafel, 12e lettre.
(3) *Bibl. Gr.*, vol. X, l. V, c. 42.

les opuscules d'Eustathe et les écrits qui ont rapport à lui, dans les *Opuscula Eustathii* et dans la *Dissertatio de Thessalonica* (1832 et 1839), qu'on sait que le savant scoliaste connu sous le nom d'Eustathe était un pontife remarquable par ses qualités personnelles, dont les œuvres sont une source féconde en détails sur l'histoire de l'Église de son temps et une solide autorité pour l'époque impériale des Comnène.

Eustathe naquit à Constantinople (1), y fut élevé dans le couvent de Sainte-Euphémie (2), devint moine dans le couvent de Saint-Flour, où il déposa son nom de famille, qui nous est resté inconnu, prit celui d'Eustathe, monta de degré en degré, grâce à sa rare érudition, à son talent oratoire et à l'amitié de l'empereur Manuel (1143-1180), et devint successivement diacre de l'église de Sainte-Sophie, maître des requêtes, *libellorum supplicum magister*, lecteur et professeur de rhétorique (3). Son disciple Michel Acominatos, archevêque d'Athènes, donne, dans la première partie de ses *Monodies*, un brillant échantillon de l'éloquence d'Eustathe (4). C'est à cette même époque qu'appartiennent les grands travaux d'érudition qui, jusque dans ces derniers temps, avaient presque exclusivement fait connaître Eustathe, c'est-à-dire son *Commentaire sur l'Iliade et l'Odyssée*, véritable trésor d'érudition classique et de critique sur les poëmes d'Homère, dont, dans sa préface, il expose le vaste plan; puis ses commentaires savants sur Denys Charax (le Périégète) et Pindare, dont on n'a jusqu'à présent trouvé et publié que le prologue (5). Toutes ces œuvres furent

(1) Tafel, *Opusc.*, p. 283, c. 55.
(2) Eust., *Ep.*, 29.
(3) Conf. l'Inscription de son *Commentaire sur Pindare*, epp. 17, 33, 44.
(4) Tafel, *Dissert. de Thess.*, p. 369.
(5) Tafel, *Opusc.*, p. 53.

le fruit de son travail durant son séjour à Constantinople.

A sa nomination de maître des orateurs, *magister rhetorum*, qui était un office ecclésiastique comme celui de maître des requêtes, succéda bientôt son élévation à l'épiscopat (1). Le siége de Myre, capitale de la Lycie, et celui de l'archevêché de Thessalonique étant devenus vacants en même temps, Eustathe avait été élu pour le premier; mais, avant son intronisation, il fut, sur un ordre de l'empereur, transféré par le saint synode à Thessalonique (2). D'après un discours qu'Eustathe prononça devant l'empereur en qualité d'évêque désigné de Myre, cette translation n'eut pas lieu avant décembre 1174 (3), et, d'après plusieurs lettres que lui adressa, de Constantinople, Michel, nommé en 1175 archevêque d'Athènes, pas plus tard que cette même année 1175 (4); l'élévation d'Eustathe au siége de Thessalonique tombe donc exactement dans l'année 1175, ce que Tafel paraît n'avoir pas remarqué. Les regrets et les éloges que lui donnèrent dans leur panégyrique Michel et Euthyme prouvent que dans sa nouvelle dignité Eustathe fut aussi actif et aussi fécond qu'auparavant. A son arrivée dans son diocèse il trouva la vie monastique, dont l'idéal l'enthousiasmait, dans une profonde décadence. Moines et stylites, ascètes des bois et des cavernes, qui pullulaient à cette époque sous toutes sortes de formes, ne pratiquaient malheureusement qu'une sainteté apparente, une piété extérieure, et, sous ces dehors saints et trompeurs, s'adonnaient trop souvent aux vices les plus dégradants; on ne voyait que des moines indociles, sensuels et avares. Eustathe travailla à leur réforme par ses opuscules: *A un stylite de Thessalonique* et *sur l'Hypocrisie*.

Il soutenait en outre énergiquement les fidèles et le clergé contre les exactions et l'oppression exercées à cette époque par les préteurs et les percepteurs de l'empire (1), et s'opposait avec hardiesse et vigueur à toutes les injustices et à tous les empiétements, même de l'empereur Michel, qui voulut un jour s'immiscer aux affaires de l'Église (2).

Un homme aussi consciencieux et aussi énergique devait naturellement avoir beaucoup d'ennemis; ils parvinrent, par leurs calomnies, à lui faire abandonner, pour quelque temps, son siége épiscopal; il est vraisemblable que ce fut sous le règne d'Andronique (1120-83), qui était hostile à Eustathe. Celui-ci écrivit à cette occasion une *Lettre à ses diocésains* qui révèle l'inébranlable fermeté de son caractère; il en donna d'autres preuves contre les ennemis du dehors et contre ceux du dedans, lorsqu'en 1185, préludant à la croisade des Latins contre Constantinople, les Normands de Guillaume, roi de Sicile, dirigés par le comte Alduin conquirent et dévastèrent la ville de Thessalonique. L'archevêque resta au milieu de son troupeau, le consolant, l'encourageant, détournant une partie des malheurs qui menaçaient ses ouailles par son intervention auprès des chefs de l'armée latine. Il écrivit plus tard l'*Histoire de cette conquête*, cherchant, en digne évêque, à faire tourner le malheur de ses diocésains au profit des mœurs et de la religion. Andronique étant mort à cette époque, Eustathe salua l'aurore d'un règne plu

(1) Conf. la *Monodie* citée.
(2) Tafel, *Dissert.*, p. 432, not.
(3) *Ibid.*, p. 401, note A.
(4) *Ibid.*, p. 353.

(1) Conf. *Monodie de Michel*.
(2) Conf. *Nicetas Choniates historia*, *Man*[illegible] *Comnenus*, l. VII.

heureux, au moment où Isaac l'Ange montait sur le trône, notamment dans un *Discours* tenu *après la victoire d'Isaac sur les Scythes.* On a encore de lui une série de *sermons* sur les fêtes et le carême, lesquels, avec un recueil de soixante-quatorze *lettres* adressées à l'empereur et à d'autres personnages, fournissent les détails les plus intéressants sur la situation de l'Église et de l'État et les mœurs privées de cette époque.

J.-G. MULLER.

EUSTATHIENS. *Voy.* EUSTATHE DE SÉBASTE et MÉLÉTIUS (*schisme de*).

EUSTOQUIE (SAINTE), en latin *Eustochium*, *Julia*, fille de Toxotius et de sainte Paule, descendait des plus anciennes et des plus nobles familles de Rome, celles des Jules et des Émiliens. A la mort de son mari sainte Paule prit le monde à dégoût et ne trouva plus de consolation que dans les choses de Dieu; elle fut confirmée dans ces sentiments par son amie, sainte Marcelle. C'est par ces exemples que la jeune Eustoquie apprit dès son bas âge à mépriser le monde, ses honneurs et ses joies, et à se préparer des trésors dans le ciel par l'usage bienfaisant des biens de la terre. Elle résolut de servir uniquement son Dieu en lui consacrant sa virginité. Sa mère s'étant retirée pour quelque temps dans un couvent, Eustoquie fut confiée à sainte Marcelle et fit de grands progrès sous cette direction sage et éclairée. Elle fut alors soumise à une grande épreuve; elle vint un jour dans la maison de son oncle Himétius; elle était toujours habillée avec la plus grande simplicité. Himétius ordonna à sa femme Prætextata de changer le costume de sa nièce, de la coiffer suivant la mode du temps, espérant, en modifiant ses mœurs extérieures, opérer un changement dans ses résolutions et les vœux de sa mère. Cependant Prætextata eut une vision. Durant son sommeil, un ange s'approcha d'elle, et, d'un air menaçant, d'une voix terrible, lui parla en ces termes : « Eh quoi! tu as osé préférer les ordres d'un homme à ceux du Christ! Tu as osé toucher d'une main coupable la tête d'une vierge consacrée au Seigneur! Eh bien! ces mains sècheront dès cette heure, afin que la douleur te fasse reconnaître ta faute, et au bout de cinq mois tu mourras; si tu persévères néanmoins dans ta faute, tu perdras en même temps ton mari et tes enfants. —La prédiction se réalisa de point en point (1). Arrachée ainsi au danger par la main de Dieu même, Eustoquie s'attacha avec sa mère et d'autres pieuses femmes à S. Jérôme, qui était venu à Rome et demeurait dans la maison de sainte Paule. On voit combien le saint docteur s'intéressa à la jeune fille, par son traité *de la Virginité*, qu'il écrivit pour elle, et par les paroles qu'il adressa à sainte Paule pour tempérer la douleur excessive que lui causait la perte de Blésilla, une de ses amies. S. Jérôme lui reprocha de donner par là un mauvais exemple à sa fille Eustoquie (2). Quoique les intentions de S. Jérôme, dans ses rapports avec ces saintes femmes, fussent parfaitement pures et chrétiennes, il ne put échapper aux mauvais propos et aux calomnies. Malheureusement aussi pour lui, il perdit en 384 le Pape Damase, dont la faveur le dédommageait des diatribes des mauvaises langues, et le nouveau Pape se montra plus indifférent à son égard. Jérôme résolut de quitter Rome et de retourner en Orient. Cette résolution détermina Paule et sa fille Eustoquie à le suivre en Terre-Sainte, pour terminer leur vie là où était né, où avait vécu et souffert, où

(1) Hieron. *ad Lætam.*
(2) Hieron., *Epist.* 25.

était mort leur Sauveur. Elles abordèrent à Jérusalem en 385. En 386 elles firent avec S. Jérôme un voyage en Égypte, y entendirent ensemble l'aveugle Didyme, visitèrent les solitaires du désert de Nitrie, et, quoique attirées par la sainte vie de ces courageux anachorètes, elles se hâtèrent de retourner en Palestine et de se fixer à Bethléhem. La vue des lieux saints, le commerce de plusieurs âmes pieuses et éclairées leur firent faire des progrès sensibles dans la perfection chrétienne. On trouve dans une lettre qu'elles adressèrent à sainte Marcelle une description enthousiaste de ce qu'elles avaient vu en Palestine et de la vie édifiante des pieux solitaires (1). S. Jérôme ne cessa pas non plus de les diriger dans les voies de la sainteté. C'est à leur prière qu'il écrivit ses commentaires sur les Épîtres de S. Paul à Philémon, aux Galates, aux Éphésiens, à Tite et sur l'Ecclésiaste ; plus tard il lut avec elles toute l'Écriture sainte, et l'expliqua sur le texte original, car Paule et Eustoquie savaient également le grec et l'hébreu.

Elles vécurent ainsi jusqu'en 389 dans une très-petite maison ; mais à cette époque Paule bâtit à ses frais trois couvents de femmes et un couvent d'hommes à Bethléhem. Les trois couvents de religieuses étaient sous la surveillance de Paule, qui, en même temps, pourvoyait à l'entretien des quatre maisons. Eustoquie non-seulement suivait exactement la règle monastique, qui imposait aux religieuses des prières fréquentes, une conduite humble et paisible, un costume simple, l'amour des pauvres et l'abnégation de toutes choses, mais encore elle poussait si loin l'humilité qu'elle exécutait avec sa mère les travaux les plus vulgaires de la maison : elles allumaient les lampes, entretenaient le feu de la cuisine, balayaient les corridors, épluchaient les légumes, mettaient la table, etc., etc. (1). Eustoquie était si recueillie, si pieuse et si mortifiée, que S. Jérôme, heureux de ses progrès dans la science des saints, en parle ainsi dans sa lettre à Furia : « Oh ! si tu voyais cette sœur, si tu entendais les dévotes paroles qui tombent de ses lèvres, tu reconnaîtrais un esprit puissant dans un corps chétif ; tu verrais tous les trésors de l'Ancien et du Nouveau Testament déborder de son cœur. Le jeûne est un jeu pour elle ; toutes ses délices sont dans la prière. Elle est comme Marie, qui marchait devant les vierges en jouant de la cymbale ; elle forme des chœurs qui chantent les louanges du Très-Haut ; elle instruit les joueuses de harpe qui célèbrent le Sauveur. Ainsi s'écoulent et le jour et la nuit ; sa lampe toujours fournie d'huile attend la venue de l'Époux. » Lorsqu'en 404 Ste Paule passa dans une vie meilleure, Eustoquie lui succéda dans la direction des couvents. S. Jérôme, dans sa lettre à S. Augustin et Alypius, où il parle de sa mort, vante son administration. Comme ce saint docteur avait écrit avec ardeur contre les Pélagiens, qu'à l'occasion d'Origène il s'était brouillé avec l'évêque de Jérusalem, et que, d'après le conseil de S. Épiphane, les couvents de Bethléhem avaient cessé d'être en communion avec l'évêque de Jérusalem, les Pélagiens se vengèrent en 417, et ce fut probablement à leur instigation qu'une troupe grossière fit subitement irruption dans Bethléhem, maltraita les moines et les religieuses, pilla et brûla un des monastères. Eustoquie et sa nièce, la jeune Paule, eurent peine à échapper aux armes des fanatiques et aux flammes. Jean de Jérusalem ne fit rien pour punir cet attentat. Le Pape

(1) *Epist. Paulæ et Eustochii ad Marcellam.* Hieron., *Epist.*, 17.

(1) Hieron., *Epist.*, 27.



Innocent Ier, auprès duquel S. Jérôme et les vierges se plaignirent de ces odieux traitements, sans toutefois nommer personne, fait clairement comprendre, dans sa lettre à Jean, qu'il le soupçonne et le rend responsable pour l'avenir de malheurs semblables. Eustoquie mourut en 419, et l'Église la vénère parmi les saintes le 28 septembre.

EUTHALIUS. *Voy.* STICHOMÉTRIE.

EUTHARIUS, EUTHÉRIUS, ÉLEUTHÈRE, fut, d'après les Annales de Lorch, évêque de Lauréacum (Autriche), vers l'an 268, et prêcha l'Évangile à Fabiana (Vienne). On le confond ordinairement avec l'évêque Euthérius, qui assista au concile de Sardique en 347 et en souscrivit les actes; mais, abstraction faite de ce que ce dernier signa Euthérius *a Pannoniis*, ce qui ne s'adapte pas à Lauréacum, près de Linz, sur le Danube, la grande différence des dates de 268 et 347 indique deux personnages différents. On n'a pas d'autres renseignements sur Eutharius.

Cf. *Hundii Metropolis Salisburg.*, t. I, p. 191.

EUTYCHÈS (1) était déjà âgé de soixante-dix-sept ans, d'après son propre dire, lorsque son hérésie fut connue. Il la répandit avec une activité extrême, la résuma dans une espèce de symbole, et l'envoya dans plusieurs couvents pour l'y faire adopter. Eutychès, qui s'était adonné toute sa vie à l'ascétisme, avait très-peu de science théologique. Il avait dompté la chair dans son corps, mais non l'esprit d'orgueil et de contradiction qui l'entraîna dans sa chute. Averti amicalement de l'erreur où il tombait, il s'y attacha avec d'autant plus d'opiniâtreté, en accusant ceux qui le contredisaient de haïr sa personne et la vérité. Il obtint au Brigandage d'Éphèse une victoire passagère, due à la ruse et à la violence.

(1) *Voy.* MONOPHYSITES.

Il fut anathématisé de nouveau, lui et son hérésie, au concile de Chalcédoine. Le reste de sa vie fut tout à fait obscure; il vivait encore en 454; il mourut probablement en exil. Il est digne de remarque que tandis que, sa doctrine et celle de Nestorius s'écartent également et dans un sens diamétralement opposé de la vérité, il y eut une analogie frappante dans le caractère des deux personnages et dans leur conduite. Tous deux extérieurement austères, sans conversion véritable du cœur; avides de popularité; destitués d'une science profonde; adversaires et persécuteurs exagérés des hérétiques; ayant d'eux-mêmes la plus haute opinion, et se croyant les dépositaires, les conservateurs, les défenseurs uniques de la vraie foi; d'un entêtement invincible qui les rendait sourds à tout enseignement; implacables envers leurs adversaires et n'épargnant ni mensonge ni violence pour en triompher, tous deux eurent la même fin et succombèrent devant la vérité. Leur hérésie est toute différente dans la forme, mais le fruit d'un même esprit d'erreur.

Cf. Évagrius, Cédrénus, Nicéphore Callisti, *Leonis M. epist.*, Theodoret, *Hær. fab.*, l. IV.

GAMS.

EUTYCHIEN (S.), Pape au troisième siècle, sur lequel manque toute espèce de renseignements certains. Il est avéré seulement qu'il régna environ neuf ans, de 274 à 283. On ne sait s'il mourut martyr ou simplement confesseur. Pagi, dans son *Breviarium des Papes*, penche pour ce dernier avis, parce que Eutychien paraît non dans le calendrier des martyrs romains, mais seulement dans le nécrologe des évêques, qui, tous deux, furent rédigés du temps du Pape Libère.

Les deux décrétales qui lui sont attribuées, et qui sont adressées aux évêques des provinces de la Bétique et de Sicile,

ne sont pas authentiques. On lui attribue d'avoir institué la bénédiction des champs et des jardins, d'avoir inhumé de ses mains trois cent quarante-deux martyrs, et d'avoir ordonné que tout Chrétien qui ensevelirait un martyr l'envelopperait dans une dalmatique couleur de pourpre (1). L'Église fait mémoire de ce saint le 7 décembre. Voy. *Liber pontificalis*, et Pagi, *Breviarium P. R., in Vita S. Eutychiani, Papæ.*

EUTYCHIENS. Nom des partisans d'Eutychès et de son hérésie, qui se changea bientôt en celui de *monophysites* (2).

EUTYCHIUS, *patriarche d'Alexandrie*, appelé aussi, de son nom syriaque, *Said Ibn Batrik*, naquit à Fostat, en Égypte. Ses contemporains l'estimaient fort à cause de ses vastes connaissances, surtout en médecine. En 933 il fut promu au patriarcat d'Alexandrie, qu'il occupa jusqu'en 950. Il rédigea en arabe des Annales allant de la création du monde jusqu'en 950. Il y a dans cet ouvrage des renseignements qu'on chercherait vainement ailleurs, et qui portent tellement le caractère de la légende et de la fable qu'on ne peut croire l'auteur que sous réserve lorsqu'il prétend les avoir tirés de l'Ancien ou du Nouveau Testament et d'autres écrits anciens. Seldénus publia un extrait de ces Annales, avec une préface et des notes en arabe et en latin, à Londres, 1642; il chercha à y démontrer que dans le premier siècle chrétien il n'y avait pas de différence entre les prêtres et les évêques. Abraham Ecchellensis réfuta un peu plus tard cette opinion dans son écrit *Eutychius, patriarcha Alexandrinus, vindicatus.* Pococke publia complétement les Annales en arabe et en latin, Oxford, 1658.

(1) Bona, *Rer. liturg.*, I, c. 24, n. 18.

(2) *Voy.* MONOPHYSITES.

Eutychius rédigea en outre une *Histoire de Sicile*, à partir du temps où elle tomba sous le pouvoir des Sarrasins, et une *Disputatio inter heterodoxos et Christianos*, dans laquelle il défend les orthodoxes contre les Jacobites.

Cf. G. Cave, *Script. eccles.*, p. 498; Selin, *Lexique hist. et géogr.*, t. 2, p. 252; Hotting., *Bibl. orientale*, c. 2, p. 71, 84; *Hist. ecclés.*, sect. X, p. 37.

FRITZ.

EUZOIUS DE CÉSARÉE, Arien. Il avait été condisciple de Grégoire de Naziance dans l'école de Césarée, où tous deux avaient étudié sous le rhéteur Thespius. A la mort d'Acace, évêque de Césarée, en 365, Cyrille de Jérusalem nomma d'abord un certain Philumène, puis son neveu Gélase, prélat solide et vertueux, tandis que l'Arien Eutychius, évêque d'Éleuthéropolis, plaçait violemment sur le même siége de Césarée un vieux prêtre nommé Cyrille. Cyrille, évêque de Jérusalem, ayant été, en 376, sous le règne de Valens, obligé de quitter son siége, les Ariens chassèrent également Gélase et mirent à sa place, comme métropolitain de Césarée, Euzoïus (1).

Euzoïus, homme savant et actif, recomposa et remit en ordre avec un grand zèle la bibliothèque qu'avait formée Pamphile et qui avait été dispersée. Lorsque Théodose parvint à l'empire Euzoïus fut obligé de quitter son siége, en sa qualité d'Arien (380). Il composa sur divers sujets un grand nombre de dissertations dont parle S. Jérôme (2), mais dont il n'est rien parvenu jusqu'à nous.

EUZOIUS D'ANTIOCHE, d'abord diacre à Alexandrie, fut destitué par Alexandre à cause de ses opinions ariennes. En 361 les Ariens l'élurent

(1) Toultée-Reischl, *Cyrilli Opera*, ed. 1848, p. 94.

(2) *Cat.* 113.

patriarche d'Antioche, après avoir chassé Mélétius. C'est cet Euzoïus qui, après la mort de S. Athanase, sous le règne de Valens, consacra et installa un certain Lucius sur le siége d'Alexandrie. Euzoïus mourut à Antioche peu avant Valens.

Cf. Socrate, *H. E.*, II, 44; III, 9; IV, 21, 34; Sozom., *H. E.*, IV, 28; Théodoret, *H. E.*, II, 31; IV, 22.

ÉVAGRE, surnommé le SCOLASTIQUE, à cause de son érudition et de ses fonctions, naquit, en 536 ou 537, à Épiphanie, en Syrie, et fut chrétiennement élevé par de pieux parents. Il fréquenta l'école dès l'âge de quatre ans, et fit de rapides progrès dans la grammaire, la rhétorique et la littérature en général. Lorsqu'il eut solidement terminé ses premières études, il se voua à la science et à la pratique du droit et devint avocat, *causidicus, scholasticus,* à Antioche. Il rendit de très-grands services dans ces fonctions au patriarche Grégoire, qui, accusé d'adultère, fut, en 588, appelé à Constantinople pour se justifier, et se fit accompagner par Évagre en qualité d'avocat. Celui-ci le défendit en effet avec le talent d'un habile jurisconsulte et le dévouement d'un ami. Il avait avant cette époque déjà attiré sur lui l'attention de la cour de Constantinople en réunissant dans deux livres des discours, des conférences, des rapports et des lettres, la plupart relatifs aux affaires de Grégoire d'Antioche. Ce recueil est perdu; il valut à son auteur la dignité de questeur, que lui conféra l'empereur Tibère II. Maurice, successeur de Tibère, le nomma préfet, pour le récompenser d'un discours dans lequel il le félicitait de la naissance de son fils Théodose. Ce discours ne nous est pas parvenu. Évagre retourna de Constantinople à Antioche, où il se remaria, en 592. Son crédit était si grand que les habitants d'Antioche, pour célébrer ses noces, ordonnèrent des jeux publics, ce qui est d'autant plus remarquable qu'à cette époque les secondes noces n'étaient généralement que tolérées en Orient. Évagre mourut vraisemblablement à Antioche après 594. L'année de sa mort n'est pas certaine. Son principal ouvrage, et le seul qui soit parvenu jusqu'à nous, est son *Histoire de l'Église,* allant de 431 jusqu'à la douzième année de l'empereur Maurice (594), en six livres, pour servir de continuation à l'histoire de Théodoret (322-427) et à celle de Socrate (306-439). Il se servit des meilleurs écrits de ses contemporains, ordonna ses matériaux avec beaucoup de soin, d'exactitude et de fidélité, et mérite à tous égards la confiance, quoiqu'il se montre parfois crédule : *Evagrius in pluribus factis recensendis nimis credulus et in fabulas pronior* (1). Son récit est agréable, son style facile, ἐστὶ τὴν φράσιν οὐκ ἄχαρις (2); il raconte non-seulement les faits mémorables de l'Église, mais encore les événements de l'histoire profane, et Nicéphore Callisti lui reproche déjà de parler plus des affaires civiles que des affaires religieuses; Valois lui adresse le même blâme, *quod non tantam diligentiam adhibuit in conquirendis antiquitatis ecclesiasticæ monumentis quam in legendis profanis auctoribus* (3). Robert Estienne publia le premier en grec cette Histoire de l'Église, *ex unico manuscripto Bibliothecæ regiæ,* Paris, 1544, in-fol. Henri Valois en fit une nouvelle édition gréco-latine, résultat de la comparaison du premier manuscrit avec deux autres, l'un de la bibliothèque de Florence, l'autre de celle de Le Tellier, archevêque de Reims, et corrigé d'après les histoires d'Eusèbe, de Socrate, de Sozomène et de Philostorge, à Paris, 1659-73, 3 vol. in-fol.; édit. II, 1677, Amstelod., 1695; William Reading, *in*

(1) Cave, *Hist. litt. eccl.*, I, 305.
(2) Photius.
(3) *Præf. ad Theodoret.*

Scriptoribus Græcis, cum notis Valesii, Cantabrigiæ, 1720; nouvelle édit., Oxford, 1845; seulement en latin, par Wolfgang Musculus, Bâle, 1557.

Évagre donne lui-même divers renseignements sur sa vie dans différents endroits de son Histoire; puis: Photius, *Biblioth. Cod.*, 29; Valois, dans l'introduction de son édition; Fabricius, *Biblioth. Gr.*; Pope-Blount, *Cens. celebrior. auctor.*; Cave, *Script. eccles.*; Du Pin, Vossius, Miræus, sur son ouvrage. Cf. G. Dangers, *de Fontibus, indole et dignitate librorum Theod. Lectoris et Evagrii*, Gœttingæ, 1841.

SÉBACK.

ÉVANGÉLIQUES (CONSEILS). *Voyez* CONSEILS ÉVANGÉLIQUES.

EVANGELISTARIUM. *Voy.* ÉVANGILES (le livre des) ou EVANGELIARIUM.

ÉVANGILE, *au point de vue liturgique*. L'Évangile, c'est-à-dire la lecture d'une portion (péricope) d'un des Évangélistes, est une des parties constitutives de la liturgie de la messe. Cette lecture se fait entre le Graduel et le Symbole, ou, quand on ne dit pas le *Credo*, avant l'Offertoire. On ne sait pas avec une certitude entière quand l'Evangile devint une partie intégrante de la liturgie eucharistique; mais, comme il résulte des témoignages historiques (Eusèbe (1) s'appuie sur les Pères apostoliques Clément et Papias) que les Évangiles furent, en général, dès le commencement, lus dans les réunions religieuses, on peut en conclure que, selon toutes les probabilités, cette coutume était aussi observée dans la liturgie ecclésiastique, qu'elle était une des parties principales du culte, d'autant plus que les premiers Chrétiens, éclairés par les lumières d'une foi vive et pure, devaient sans aucun doute sentir que le Christ parlant et agissant dans l'Évangile est le Christ perpétuellement présent au milieu des siens dans son Sacrement, et qu'il ne pouvait leur venir en pensée de les séparer. D'après cela il faut nettement rejeter l'opinion du savant Morin (1) qui croit qu'il n'était pas question, dans les premiers siècles, d'une lecture des Évangiles durant la célébration de la messe. C'étaient les lecteurs proprement dits qui dans l'origine étaient chargés de lire l'Évangile; plus tard seulement on adopta le mode actuel, suivant lequel le sous-diacre chante l'Épître, le diacre l'Évangile. Il y a plus de témoignages anciens sur la transmission de la lecture de l'Évangile aux diacres que sur celle de l'Épître aux sous-diacres (2). Aujourd'hui le pouvoir de lire solennellement l'Évangile est expressément transmis aux diacres à leur ordination, tandis que Sozomène (3) témoigne que, de son temps, dans quelques églises, le code évangélique n'était lu que par les prêtres, ou même par l'évêque. Le motif pour lequel cette fonction fut enlevée aux lecteurs et remise aux diacres n'est autre que le respect même que l'Église professe pour cette fonction.

D'après le Missel romain le prêtre ou le diacre se prépare à lire l'Évangile en disant la prière *Munda cor meum*, par laquelle il demande à Dieu de purifier son cœur et ses lèvres, puis en ajoutant le *Jube, Domine, benedicere*. Si cette oraison préparatoire manque dans les plus anciennes liturgies, cela provient probablement du caractère purement privé qu'a cette oraison; car les prières privées étaient, en général, dans l'ancienne Église, quant à leur forme, abandonnées à l'inspiration des officiants. Mais le rite de la *Bénédiction* qui précède la lecture solennelle de l'Évangile se trouve, quant à la forme essentielle encore en usage dans l'Église latine, dans les plus an-

(1) *Hist. eccl.*, II, 14.

(1) *Exercit.*, III, 9, c. 1, n. 12.

(2) On peut voir dans Bona, *Rer. liturg.*, II, 7, 1, les témoignages en faveur de la lecture de l'Évangile par les lecteurs.

(3) *Hist. eccl.*, VII, 9.

ciennes liturgies (1). Alors suivait la procession à l'ambon, précédée des chandeliers, rite que S. Jérôme défend déjà vigoureusement contre Vigilance. L'ambon n'étant plus d'usage, on se tourne vers le nord, coutume que Micrologus (2) considère comme un abus. L'usage de l'encens avant la lecture de l'Évangile est également fort antique, et exprime, en tant que l'encensement est un signe d'honneur divin, que celui-là nous parle dans l'Évangile dont il est dit : « Après que Dieu nous a autrefois souvent et de bien des manières parlé par ses prophètes (Épître), maintenant il nous parle par son Fils qu'il a fait héritier de tout, etc., etc. (3). » L'Évangile, d'après Cyrille, représente la personne du Sauveur sous tous les points de vue.

Le *Dominus vobiscum* et l'annonce de l'Évangéliste dont est tirée la péricope forment l'introduction à la lecture elle-même. Les formules d'introduction sont plus longues dans les liturgies orientales, le diacre y exhortant plusieurs fois les fidèles à l'attention. Dans la liturgie des Éthiopiens le diacre parcourt toute l'Église, disant d'une voix haute : « Levez-vous, écoutez l'Évangile et la bonne nouvelle de Notre-Seigneur Jésus-Christ (4). » Le signe de la croix fait sur le livre et sur sa personne par le lecteur, et dont se marquent également les fidèles, est très-ancien, d'après les paroles connues de Tertullien : *Quæcumque nos exhortatio exercet, frontem crucis signaculo terimus*. Le rite des Maronites renferme même une bénédiction des fidèles par le lecteur, qui fait sur eux le signe de la croix, en même temps que la formule d'introduction à la lecture de l'Évangile est plus longue. Le signe de la croix fait sur le front en disant : *Sequentia, etc.*, rappelle les paroles de S. Augustin : *Usque adeo de cruce non erubesco ut non in occulto loco habeam crucem Christi, sed in fronte portem*. Le signe de la croix fait sur la bouche et la poitrine rappelle le texte de l'Apôtre : *Corde creditur ad justitiam, ore autem fit confessio ad salutem* (1).

Depuis les temps les plus anciens on *écoute* la lecture de l'Évangile *debout*, comme il convient à des serviteurs recevant les ordres de leur maître, et annonçant par cette posture la disposition dans laquelle ils sont de lui obéir promptement. Autrefois, dès que le diacre commençait sa lecture, on déposait les cannes, ce qui signifiait au fond la même chose que la station. Chez les Grecs l'évêque, pendant la lecture, dépose son *omophorium*. Les chevaliers et les soldats mettaient la main sur la garde de leur épée ; les Polonais et les Maltais tiraient l'épée, exprimant par là qu'ils étaient prêts à défendre l'Évangile jusqu'à la mort. Anciennement la formule par laquelle la lecture se terminait était l'amen du peuple ; aujourd'hui le servant dit : *Laus tibi, Christe*. L'Évangile lu, le célébrant ou l'évêque baise le livre (le missel) en disant : *Per evangelica dicta deleantur delicta nostra*, qui rappellent les paroles du Seigneur dans Jean, 15, 3 (2). On donnait aussi anciennement l'Évangile à baiser à tous les assistants dans certaines églises, coutume qu'on n'a pu conserver à cause du temps nécessaire pour s'y conformer. Aux messes des défunts on ne baise pas l'Évangile, parce qu'il n'a pas été lu directement pour le salut des vivants. Il est encore à remarquer que, dans les messes papales, l'Évangile et l'Épître sont lus en latin et en grec.

(1) Conf. *Ordo Romanus*, I, ed. Murator.; *Liturgia S. Chrys.*; Bona, *Rer. liturg.*, II, 7, 2.
(2) *De Eccles. observ.*, c. 9.
(3) *Hebr.*, 1, 1.
(4) Bona, l. c., 2.

(1) *Rom.*, 10, 10.
(2) « Jam vos mundi estis, propter sermonem quem locutus sum vobis. »

La lecture de l'Évangile fait partie de la messe des catéchumènes, dont l'instruction est le principal élément; elle est la conclusion naturelle et le couronnement de la partie qui représente surtout l'activité prophétique de Jésus-Christ, ainsi que les actes préparatoires du sacrifice, depuis le psaume *Judica*. L'Épître précède l'Évangile comme la loi et les prophètes ont précédé Jésus-Christ. L'homélie ou le sermon, considéré comme partie intégrante du culte, trouve sa place naturelle là où il l'a toujours occupée dès l'origine, c'est-à-dire après l'Évangile, sur lequel il s'appuie, dont il est un développement et une explication. — Le chant de l'Évangile n'est pas le même dans toutes les églises : le plus simple est celui du Choral romain; il est plus ou moins brodé çà et là, par exemple le long du Rhin.

Voyez l'article PÉRICOPES sur le choix des péricopes évangéliques. MAST.

ÉVANGILE ÉTERNEL. Il ne faut pas entendre, sous cette dénomination, un livre, un évangile apocryphe, mais l'opinion fausse et ultramystique que divers fanatiques du moyen âge s'étaient faite du développement de l'Église, des divers âges du monde, de la fin de l'Ancien et du Nouveau Testament, lesquels devaient faire place à un nouveau progrès réalisé directement par le Saint-Esprit. C'était la solution donnée par des interprètes fanatiques de l'Apocalypse, par des panthéistes mystiques, qui, se lamentant sur la corruption de l'Église de leur temps, tiraient, des révélations mystérieuses de S. Jean, la prophétie d'un meilleur avenir, uni à une révélation nouvelle du Saint-Esprit, supérieure à la loi et à l'Évangile. Cette direction était celle des zélateurs, des fraticelli du treizième et du quatorzième siècle (*zelatores*, *fraticelli*), parti extrême parmi les Franciscains, qui s'opposa longtemps et avec opiniâtreté à la décision du Pape sur la manière dont il fallait observer la pauvreté dans l'ordre. *Joachim de Flora* (1), abbé de Cîteaux, fut le premier promoteur de cette doctrine. S. Thomas d'Aquin (2) dit des prophéties de Joachim : *Abbas Joachim non prophetico spiritu, sed conjectura mentis humanæ, quæ aliquando ad verum pervenit, aliquando fallitur, de futuris aliqua vera prædixit, et in aliquibus deceptus fuit.* Jean Trithème est aussi de cet avis; il dit de Joachim (3) : « C'était un homme fort versé dans les saintes Écritures, qui passait dans son temps pour un prophète, et qui en effet tâchait de prédire l'avenir. Quant à moi, il me semble qu'il parlait plus d'après des conjectures puisées dans l'Écriture que par un esprit prophétique. Il a prophétisé bien des choses qui ne sont jamais arrivées. » D'autres, par exemple Roger de Hoveden (4), le traitèrent de faux prophète et le méprisèrent plus qu'il ne convenait. En revanche Grégoire *de Lauro*, abbé de Cîteaux, comme Roger, cherche, dans un écrit spécial, à justifier les prophéties de Joachim (5). La doctrine prophétique, qui ne fut développée que plus tard et qu'on attribue à Joachim, se résume ainsi : Il y a trois grands âges, un âge pour chacune des trois personnes divines; ceux du Père et du Fils passent; le troisième, celui du Saint-Esprit, suit les deux autres, et, quand il sera venu, alors seulement se réalisera la véritable et parfaite adoration de l'Esprit. — Mais il n'est pas démontré que ce fût là véritablement la doctrine de Joachim, et que ce n'est pas plutôt une altération et une corruption de son enseignement. Il est certain que les partisans d'Amaury de Bène professaient

(1) *Voy.* JOACHIM DE FLORA.
(2) In IV *Sent.* d. 43, quæst. 1, a. 5.
(3) *Chron. Hirsaug.*, ann. 1196.
(4) *Ann. Angl.*, ann. 1199.
(5) *B.-Johann. Joachim abbatis Apologia, sive mirabilium veritas defensa*, Neapol., 1660.

un système analogue (1). Ceux-ci disaient que le règne du Père avait duré tant que la loi de Moïse avait été en vigueur; que le Christ l'avait aboli; que le Nouveau Testament et ses sacrements avaient régné jusqu'à leur temps; que désormais l'âge du Saint-Esprit avait commencé; que le Baptême, la Pénitence, l'Eucharistie et les autres sacrements allaient cesser; que chacun devait se purifier et se sauver par la grâce intérieure, sans acte ni forme extérieurs. Cette doctrine fut soutenue aussi par divers hérétiques qui furent brûlés à Paris en 1210 (2), et par l'hérétique Guillaume, dont César de Heisterbach (3) rapporte les paroles. Ces mêmes opinions ont été soutenues dans les temps modernes (4).

C'était ce système que les zélateurs franciscains, les spiritualistes, avaient embrassé et dont ils avaient formé, en s'appuyant sur les prophéties de l'abbé Joachim, la doctrine de l'*Évangile éternel*. En 1254 parut à Paris un livre intitulé : *Introductorius in Evangelium æternum*, qui commentait les propositions suivantes :

Vers l'an 1200 l'Esprit de vie abandonna les deux Testaments; car l'Évangile éternel devait se révéler à son tour. Comme l'Ancien Testament avait cessé, il fallait que le Nouveau eût un terme, et à l'Évangile du Christ devait succéder la loi du Saint-Esprit. Le premier Évangile perdrait sa force vers 1260. A partir de cette époque les hommes arriveraient à la perfection en pratiquant la doctrine de Joachim, supérieure à celle du Christ, comme celle-ci était supérieure à l'Ancien Testament.

(1) Guill. Armoricus, *Hist. de Gest. Philippi Aug.*, ad ann. 1209. Rigordus, *de Gest. Philippi Aug.*, ad ann. 1209. Vinc. Bellovac., *Spec. hist.*, l. XXIX, c. 107. Frasquet, *Chron.*, ann. 1204, etc.

(2) *Conc. Par.*, 1212. Mansi, XXII, 809-812.

(3) *Hist. miracul.*, l. V, c. 22.

(4) Conf. *philos. de la Révélation*, de Schelling, par H.-E.-G. Paulus, p. 715.

Il est très-vraisemblable que l'auteur de ce livre était le Franciscain Frédéric Gérard, à qui ses doctrines fanatiques et apocalyptiques attirèrent une captivité de dix-huit années (1). Cet ouvrage, écrit par un Franciscain, fut exploité par le principal adversaire des ordres monastiques, Guillaume de Saint-Amour, dans son traité *de Periculis novissimorum temporum*, cap. 8, et lui servit à renouveler ses attaques contre eux (2). En 1255 l'ouvrage fut condamné par l'Université de Paris et par le Pape Alexandre IV (3). Jean de Parme, le septième général des Franciscains, qu'Eymericus (4) et d'autres tiennent pour l'auteur de l'*Introductorius*, fut accusé des mêmes erreurs, mais probablement à tort (5). Le concile d'Arles (1260) condamna comme des hérétiques les partisans de ces doctrines *joachimitiques;* elles n'en furent pas moins adoptées et enseignées par un grand nombre de sectes, spécialement par celle du libre esprit et par le parti extrême des Franciscains. Parmi ces derniers on remarque *Jean-Pierre d'Oliva*, né en 1247, en Provence, mort en 1297, homme d'un grand savoir et d'une ardeur tout à fait excentrique (6). Il soutint, dans un livre intitulé *Postilla super Apocalypsi* (7), des doctrines tout à fait analogues; il distinguait les sept états et les sept âges suivants dans l'Église :

I. L'Église primitive, depuis l'effusion du Saint-Esprit ou depuis le mo-

(1) Wadding, *Ann. minor.* ad ann. 1256. Eccard, *Script. ord. Præd.*, I, p. 202.

(2) Conf. en revanche, *Thomæ Aquin. Opusc.* XVI, *contra impugn. relig.*, *Opp.* XIX, 415, ed. Venet.

(3) Du Plessis d'Argentré, *Collect. Judicior. de novis erroribus*, I, 162, 163. Ptolem. Lucens., *Hist. eccles.*, XII, 22.

(4) *Direct. Inquis.*, p. II, quæst. 9.

(5) Natalis Alex., sæc. XIII-XIV, c. III, ann. 4.

(6) Wadding, ann. 1289, n. 28, 29.

(7) Baluz., *Miscell.*, l. I, p. 213 sq.

ment où le Christ entra dans la vie publique, *status fundationis;*

II. L'époque des épreuves et des martyrs, commençant à la persécution de Néron ou à la lapidation de S. Étienne, *status probationis et confirmationis;*

III. La lutte contre les hérésies, depuis le Pape Sylvestre ou depuis Constantin le Grand, *status doctrinalis expositionis Fidei;*

IV. Les solitaires, depuis Paul et Antoine, *status anachoreticæ vitæ;*

V. Les cénobites, depuis Charlemagne, *status vitæ communis, partim zeli severi, partim condescensivi*, parmi les moines et les prêtres possédant des propriétés temporelles;

VI. Restauration de la vie évangélique, abolition de la vie antichrétienne; enfin conversion des Juifs et des païens, *status iteratæ reædificationis Ecclesiæ simul primæ*, âge qui commença partiellement au temps de S. François, mais qui ne sera réellement inauguré que par la ruine de la prostituée de Babylone, *meretrix Babylonica ;*

VII. Le sabbat éternel. En tant que cet âge appartient à la vie de ce monde, c'est une participation merveilleuse et paisible à la gloire future, comme si la divine Jérusalem était déjà descendue sur terre. En tant qu'il appartient à l'autre monde, c'est l'âge de la résurrection universelle, de la glorification des saints; c'est la fin du monde. Sous le premier rapport il commencera à la mort de l'Antéchrist, qui se donnera pour Dieu et pour le Messie des Juifs; sous le dernier rapport il commence au jugement dernier.

Oliva marque à chaque époque deux points de départ, et il désigne une triple venue du Christ, dont la première et la dernière sont visibles, la seconde invisible et spirituelle. Il suit la lutte qui dure entre le principe chrétien et le principe antichrétien depuis le commencement jusqu'au combat définitif, et montre chaque époque nouvelle assumant tout le bien et tout le mal de l'époque antérieure. Le sixième âge abolit tous les autres : l'Église se renouvelle. Ce n'est pas une abolition du Christianisme, c'en est au contraire le développement organique et la complète réalisation. Au dernier âge les âmes pieuses n'auront plus qu'à chanter les louanges de Dieu; le Saint-Esprit apparaîtra comme la flamme de l'amour divin qui consume tout, comme la plénitude de toutes les joies spirituelles. S. François était le précurseur de ce temps nouveau, de ce temps de contemplation, de paix et d'amour (1). Oliva appartient aussi à ceux qui voient la prostituée de Babylone dans l'Église romaine et qui déversent sur elle le plus profond mépris. Du reste il rétracta plusieurs fois ses erreurs (1283 et 1292), et proclama, avant sa mort, qu'il se soumettait entièrement au jugement du Saint-Siége apostolique (2). Après sa mort Jean XXII condamna plusieurs articles extraits par les théologiens des écrits d'Oliva. Son disciple, *Ubertinus de Casali*, composa une apologie de son maître, dont il eut à répondre devant le Pape en 1317; il développa davantage encore les doctrines qu'il avait adoptées dans son écrit intitulé : *Arbor vitæ crucifixæ.* Cette controverse était intimement unie à toute l'opposition des spiritualistes.

On trouve beaucoup d'analogie avec les doctrines de l'*Évangile éternel* dans plusieurs hérétiques du temps, notamment chez *Dulcin*, qui, d'après la continuation de la Chronique de Guillaume de Nangis, soutenait opiniâtrément qu'au temps de la loi mosaïque le Père avait régné par sa puissance et sa justice; que, depuis la venue du Christ, c'était le Fils qui avait régné par sa sagesse, et depuis la descente du Saint-Esprit, l'Esprit même, par son amour

(1) Néander, *Hist. eccl.*, vol. II, p. 842 sq.
(2) Wadding, ann. 1297, n. 34.

et sa douceur. Il est inutile de relever ici tous les points de ressemblance de ces doctrines avec celles des sectes grandes, petites, anciennes et nouvelles, du protestantisme. Quiconque connaît un peu leur histoire doit être frappé de ces constantes analogies.

HERGENRÖTHER.

ÉVANGILES et ACTES DES APÔTRES. L'Évangile, Εὐαγγέλιον, la bonne nouvelle, dans le sens le plus large, est l'annonce de la Révélation de Jésus-Christ. D'après la langue du Nouveau Testament, l'annonce des vérités révélées et des faits qui en dépendent ne s'appelle Évangile qu'autant qu'elle porte avec elle les marques et les caractères de la vraie doctrine; autrement elle se nomme ἕτερον εὐαγγέλιον (1).

Le Seigneur avait confié à ses Apôtres la mission d'apporter à toutes les nations la nouvelle du salut apparu en Jésus. Réaliser cette mission c'était évangéliser, εὐαγγελίζεσθαι. De même l'Écriture sainte appelle Évangélistes, εὐαγγελισταὶ (2) ceux qui, par rapport à leur activité dans l'Église, sont distingués des Apôtres, des prophètes, des pasteurs, des docteurs, et qui sont revêtus d'un ministère ecclésiastique spécial. Tels étaient le diacre Philippe (3), Jean Marc, Silas, Apollon, Tite, Timothée. Ce n'est ni leur caractère de hérauts permanents de l'Évangile, ni la mission qu'ils avaient d'annoncer l'Évangile d'après sa teneur historique, qui leur a valu ce nom. Cette idée de l'Évangile considéré comme la partie historique de la Révélation est étrangère à l'Écriture sainte. Cependant, dans la langue de l'école, on n'appelle Évangiles que les quatre premiers livres du canon du Nouveau Testament, et leurs auteurs seuls sont appelés Évangélistes.

C'est sur eux que nous devons concentrer notre attention, toutefois en y comprenant les Actes des Apôtres comme seconde partie du troisième Évangile.

(1) *Gal.*, 1, 6.
(2) *Éph.*, 4, 11.
(3) *Act.*, 21, 8.

I. S. MATTHIEU, surnommé Lévi, auteur du premier Évangile, fils d'Alphée, un des douze Apôtres, était, avant sa vocation, fermier de l'impôt à Capharnaüm. Il paraît avoir prêché l'Évangile en Palestine longtemps encore après la mort du Christ. Il finit par se rendre dans des contrées plus éloignées. Parmi les diverses traditions qui le concernent, la plus vraisemblable est celle qui le fait terminer sa mission dans l'Arabie Heureuse : c'est là qu'il fut, dit-on, brûlé.

a) Occasion et but de son Évangile. D'après Eusèbe (1), S. Matthieu, ayant la pensée d'annoncer la bonne nouvelle hors de la Palestine, voulut, avant de se séparer de ses compatriotes, rédiger pour eux son Évangile, afin de suppléer à son absence, autant que possible. D'après S. Jérôme (2), cet Évangile était surtout destiné aux fidèles sortis du judaïsme.

b) Langue. S. Matthieu écrivit son Evangile en hébreu, c'est-à-dire en araméen, langue vulgaire de la Palestine. C'est ce que Papias apprit de la bouche du prêtre Jean (3), et ce que confirment S. Irénée (4) et Origène (5). Eusèbe lui-même le sait et le tient d'autres sources. « Pantène, dit-il (6), le plus ancien chef de l'école catéchétique d'Alexandrie, avait trouvé dans les Indes le texte hébraïque original du premier Évangile. » D'après cela on reproche injustement à Papias d'avoir été trompé par l'Évangile des Ébionites et d'y avoir puisé cette donnée. Cette double source

(1) *Hist. eccl.*, III, 24.
(2) *Præf. ad comment. in Matth.* et *Catal. Script. eccl.*, c. 3.
(3) Eusèbe, *Hist. eccl.*, III, 39.
(4) *Contra Hæres.*, III, 1.
(5) Eusèbe, *Hist. eccl.*, V, 8; III, 24.
(6) *Hist. eccl.*, V, 10.

ne permet pas de ramener tous les témoignages au dire seul de Papias, lequel, par extraordinaire, ne mériterait aucune confiance parce qu'il serait tout à fait destitué d'esprit, πάνυ σμικρὸς τὸν νοῦν (1).

Nous pouvons d'autant moins donner une réponse catégorique à la question relative au traducteur de l'original hébreu que les anciens ont eux-mêmes avoué leur ignorance à ce sujet. On appuie de solides raisons l'opinion selon laquelle S. Matthieu fut lui-même le traducteur de son Évangile (2). Cette opinion a surtout pour elle le caractère spécial de ce livre.

c) Lieu et date de son apparition. On voit, d'après Eusèbe (3), que la Palestine fut la patrie de cet Évangile. Il n'y a pas de donnée certaine sur la date de son apparition; seulement on conclut avec raison, d'après S. Irénée (4), Eusèbe (5) et S. Jérôme (6), que S. Matthieu fut le premier évangéliste. Les dates de S. Irénée et d'Eusèbe sont sans aucun doute celles qui se rapprochent le plus de la vérité, mais toutefois elles donnent lieu à des explications très-diverses. D'après S. Irénée, le premier Évangile fut rédigé alors que S. Pierre et S. Paul prêchaient à Rome (7). D'après Eusèbe, au contraire, S. Matthieu écrivit avant de commencer ses voyages (8). Tant qu'une explication plausible et conforme à la connaissance que nous avons de ces temps sera possible, pour résoudre la contradiction qui ressort des termes de cette double donnée, on devra l'essayer. Quand on sait que le second Évangéliste, S. Luc, avait réuni les matériaux de son livre avant l'an 60, et que son livre fut terminé, dans tous les cas, pendant la captivité de S. Paul à Rome, on est préalablement disposé à accorder plus de croyance à l'affirmation d'Eusèbe qu'à celle de S. Irénée. Or le premier dit que S. Matthieu écrivit avant de se rendre chez d'autres nations : quelle époque cela désigne-t-il ? Ordinairement on prend le concile des Apôtres (1) comme le point de départ de leur dispersion générale. Si ce temps n'a pas un privilége particulier que nous ignorons, on ne voit pas pourquoi une circonstance antérieure n'aurait pas été l'occasion de cette séparation. Il est probable d'ailleurs que les Apôtres, qu'aucun lien particulier n'attachait à la Palestine, ne sont pas restés vingt ans avant de réaliser la mission qu'ils avaient reçue de Jésus-Christ. Si nous voyons le Prince des Apôtres et l'évêque de Jérusalem demeurer dans la métropole du Christianisme, ainsi que l'Apôtre auquel fut confiée la Mère du Sauveur, il y a pour cela des motifs spéciaux. Il n'en est pas de même du séjour des autres Apôtres. La persécution ordonnée par le roi Hérode Agrippa, en 42 (2), persécution à laquelle S. Pierre parvint à se soustraire par la fuite, dut déterminer la dispersion des Apôtres, si elle n'avait pas déjà eu lieu auparavant. Avant la mort de ce roi ils n'eurent dans tous les cas aucune garantie contre le risque de devenir, comme S. Pierre, des victimes offertes au peuple de Jérusalem pour entretenir la popularité du prince.

Après sa fuite Pierre se rendit donc à Rome, y annonça l'Évangile et fonda l'Église. C'est ici le point où arrive le témoignage de S. Irénée. Il parle encore, il est vrai, de la personne de S. Paul;

(1) Hug, *Introd.*, II, 16.
(2) Thiersch, *Essai pour rétablir le vrai point de vue de la critique des écrits du Nouv. Test.*, p. 192 et 197.
(3) *Hist. eccl.*, III, 24.
(4) *Contra Hæres.*, III, 1; dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, VI, 25.
(5) *Hist. eccl.*, III, 24.
(6) *Cat. Script. eccl.*, ap. 3.
(7) Loc. cit.
(8) *Hist. eccl.*, III, 24.

(1) *Act.*, 15.
(2) *Act.*, 12.

mais il semble ne l'avoir fait que parce qu'on était habitué, dès qu'on parlait les premiers événements de l'Église romaine, à ne pas nommer l'un de ces apôtres sans l'autre. D'après cela, la date de la rédaction du premier Évangile serait antérieure à l'an 50. Mais comme nous n'avons pas de devanciers dans notre manière de déterminer cette date, nous devons faire mention de quelques objections qu'elle soulève.

Nous rencontrons d'abord l'explication de Schleiermacher sur la donnée de Papias, conservée par Eusèbe (1). Papias dit : « Matthieu coordonna cette histoire en langue hébraïque ; puis chacun la traduisit comme il put : Ματθαῖος μὲν οὖν ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνετάξατο · ἡρμήνευσε δ'αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος. Ces λόγια, dit Schleiermacher (2), sont simplement des paroles, et non l'histoire du Seigneur, et par conséquent l'écrit de Matthieu n'est qu'un recueil de paroles; le livre historique que nous possédons sous le titre d'*Évangile selon S. Matthieu* en est résulté, chacun ayant, aussi bien qu'il le pouvait, revêtu ces paroles de la chair et du sang des événements, ἡρμήνευσε δ'αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος. Mais on sait que le mot λόγια dans le sens d'*histoire* n'est pas étranger aux usages du grec. C'est en ce sens que, dans le long recensement des lettres d'Ignace (3), l'expression λόγια s'étend même aux Actes des Apôtres, quoique les Évangiles eussent déjà les noms qu'ils portent aujourd'hui (depuis S. Irénée). Il en est de ἑρμηνεύειν comme de λόγια. En interprétant des paroles on a parfois besoin, il est vrai, d'indiquer les faits ; mais outre cela on ne peut pas imposer à cette expression un sens qui s'applique exclusivement à un récit de faits. Il est évident aussi, au premier regard, que dans le texte de Papias l'opposition n'est pas dans λόγια et ἡρμήνευσε, mais dans ἑβραΐδι διαλέκτῳ et ἑρμηνεύειν, *traduire*. De plus on insiste avec raison sur ce que l'ancienne Église n'a pas la moindre connaissance de ces λόγια (1). Par conséquent on peut légitimement conclure que Papias parle de la rédaction du premier Évangile par S. Matthieu. Papias n'a pas donné le moindre prétexte dont on puisse déduire que cet Évangile avait une autre forme que celle qu'il a aujourd'hui.

On veut trouver dans S. Matthieu lui-même, 23, 35, et 24, 15, et dans la description du siége et de la ruine de Jérusalem, des raisons pour mettre la rédaction de notre Évangile immédiatement avant ou après cette catastrophe. Credner (2), dans cette opinion, prétend que S. Matthieu, témoin de l'événement, en attribue la prophétie (3) au Christ, et y voit par conséquent une tromperie de l'auteur : c'est une accusation que rien au monde ne peut justifier. Cette manière arbitraire d'expliquer les textes serait moins exorbitante si S. Matthieu y donnait lieu par un seul mot qui ne s'adapterait pas au ton de la prophétie. Le contraire a lieu, et, de plus, si l'auteur avait écrit après l'événement, *post eventum*, l'intime liaison qui existe entre la ruine de Jérusalem et la seconde venue du Christ, entre les angoisses de celle-ci et les angoisses qui accompagneront la ruine du monde, n'eût pas été possible.

Hug s'est appuyé sur ces deux passages dans un même dessein (4). Le premier, 23, 35, rappelle le meurtre d'Abel et de Zacharie ; le second, 24, 15, présente la formule attachée à la prophétie : *Qui legit intelligat*, ὁ ἀναγιγνώσκων νοείτω. L'auteur, dit-on, avait dans l'esprit, tandis qu'il écrivait cette formule, toute

(1) *Hist. eccl.*, III, 39.
(2) *Étud. et Crit.*, 1832, IV, 735, et Weisse, *Hist. évang.*, I, p. 29.
(3) *Ad Smyrn.*, c. 8.

(1) Thiersch, l. c., p. 186-188.
(2) *Introd. au Nouv. Test.*, p. 208.
(3) *S. Matth.*, c. 24.
(4) *Introd.*, II, § 5.

la situation des choses à cette époque, savoir : « l'abomination de la désolation dans le lieu saint, βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως, ἑστὸς ἐν τόπῳ ἁγίῳ (1), et cela comme déjà accompli ou du moins commencé. Mais si la remarque ne doit que rendre plus attentif à la prophétie accomplie, on lui attribue un sens tout à fait étranger au contexte. L'accusation contenue dans cette interprétation est aussi grave et aussi arbitraire que celle qui prétend que toute la prophétie a été écrite après l'événement. Quant au passage 23, 35, voici ce qu'il en est. Peu de temps avant la ruine du temple, dit Josèphe (2), un certain Zacharie, fils de Baruch, fut tué par quelques zélateurs. Hors ce fait, nous n'en connaissons qu'un semblable, auquel Jésus ait pu faire allusion; il est raconté au livre II des Paralip., 24, 19-22 : « Aux jours du roi Joas, le peuple tomba dans l'idolâtrie. Le grand-prêtre Zacharie, fils de Joad, reprocha son crime au peuple, et le roi, pour le punir de cette hardiesse, le fit lapider dans le vestibule du temple. » De quel meurtre de prophète S. Matthieu veut-il parler? Non pas du dernier, dit-on; car ce prophète est fils de Joad, et non de Baruch, comme le nomme S. Matthieu. Ainsi Jésus, dans sa menace, a en vue un événement futur, précisément celui qui se réalisa avant la ruine du temple; or S. Matthieu, ce qui prouve qu'il écrivit lorsque l'événement était déjà passé, se sert de l'aoriste ἐφονεύσατε. Mais :

1° Baruch, comme l'écrit Josèphe, et Barachias, comme l'écrit S. Matthieu, sont deux noms différents : donc l'identité des personnes dont parlent les deux auteurs n'est pas parfaitement établie.

2° Comment Jésus, au moment où il nomme, en face du peuple, les Pharisiens fils des meurtriers des prophètes et race homicide, aurait-il pu faire allusion à un crime qui n'avait pas encore été commis? Il fallait évidemment que le Seigneur parlât d'un fait accompli, d'un meurtre qui témoignât invinciblement contre eux et leurs pères dans les saintes Écritures; c'est ainsi que le raconte S. Matthieu, et toute son erreur consiste dans le changement du nom de Joad en celui de Barachias. Ce n'est pas là sa seule faute de mémoire quand il cite les Écritures; il a de même nommé Jérémie en place de Zacharie, 17, 9 (1).

d) *Teneur et ordonnance du livre.* Il faut renoncer à trouver dans le premier Évangile une exposition suivie et chronologique de la vie de Jésus. De même que les faits décrits aux chapitres 4-18 ne sont qu'une petite portion des événements arrivés en Galilée, de même le livre lui-même n'est, par rapport à l'histoire complète de la vie du Christ, qu'un fragment. Cette matière historique, c'est-à-dire les faits arrivés en Galilée, il les a groupés autour de quelques excursions du Sauveur partant de Capharnaüm; mais le caractère fragmentaire de l'Évangile ne permet pas de déterminer comment ces groupes se lient les uns aux autres. Le premier Évangile se distingue de l'ordonnance du troisième surtout en ce que celui-ci suit l'ordre chronologique, celui-là souvent l'ordre des matières. Les discours sont rapportés presque tous d'après ce point de vue. Les principales parties de l'Évangile de S. Matthieu sont les suivantes :

1° Généalogie de Jésus et histoire préparatoire jusqu'à l'entrée du Christ dans la vie publique, 1, 1,-3, 13.

2° Baptême; tentation; retour en Galilée et vocation de quelques disciples; aperçu sommaire des guérisons opérées, des instructions données par Jésus-Christ, et, comme exemple, le sermon de la montagne (3, 13,-7, 29).

(1) *Matth.* 24, 15.
(2) *Bell. Jud.*, IV, c. 6, n. 4.

(1) Conf. *Jérém.*, 18, 2, et 32, 7-9, avec *Zach.*, 11, 12, 13.

3° Après ce sermon l'Évangéliste raconte la guérison d'un lépreux et transporte le Seigneur à Capharnaüm; le Christ guérit le fils du centurion, et, commençant ses premières pérégrinations, il guérit à Bethsaïde la belle-mère de Pierre, et, en deçà des rives du Jourdain, les possédés; événement qui le détermine à revenir à sa demeure habituelle, 8, 1,-9, 1.

4° Pendant qu'il y séjourne, il guérit un paralytique. Alors a lieu la seconde pérégrination, durant laquelle S. Matthieu est appelé : la fille du chef de la synagogue est ressuscitée; deux aveugles et un possédé sont guéris; élection et mission des Apôtres; message de Jean; épis rompus le jour du sabbat, 9, 1,-12, 9.

5° Jésus est revenu vers la mer de Galilée; il guérit dans la synagogue, un jour de sabbat, une main desséchée et un possédé, guérisons auxquelles se rattachent les accusations et les questions perfides des pharisiens. Les paraboles du semeur, de l'ivraie, du levain, appartiennent à cette époque, 12, 9,-13, 53. La conclusion est comme un résumé de la vocation de Jésus, à laquelle succéda sa vie active, 13, 53-58. Cet événement rappelle non pas Capharnaüm, mais Nazareth, Luc, 4, 14-30.

6° L'évangéliste fait de la mort de S. Jean-Baptiste un nouveau point de départ. Jésus quitte les lieux où vivait Jean, et se rend dans un lieu solitaire où, pour la première fois, il nourrit la foule (troisième pérégrination); tempête tandis qu'il traverse le lac; il poursuit son voyage jusqu'à Tyr, où il guérit la fille de la Cananéenne. Le ressentiment des pharisiens et des scribes augmente, 14, 13,-15, 28.

7° Retour du lac; la foule est nourrie pour la seconde fois, 15, 29-38.

8° Quatrième pérégrination dans la contrée de Magdala et de Césarée de Philippe; Jésus demande ce qu'on pense de lui et annonce sa Passion; transfiguration; guérison d'un lunatique. Cette pérégrination se termine aussi par une sorte de sommaire général, 16, 1,-17, 22.

9° Jésus est revenu à Capharnaüm; durant ce séjour, le dernier avant sa Passion, a lieu le miracle du statère et les paraboles du chapitre 18.

10° Commencement du voyage à Jérusalem. Divorce; richesses; parabole de la vigne; les fils de Zébédée; guérison de deux aveugles, 19, 1,-20, 34.

11. Entrée à Jérusalem; les derniers jours avant la Passion; les profanateurs du temple; discours contre les pharisiens; parabole du banquet; le denier de l'impôt; l'annonce de la résurrection; second discours contre les pharisiens; prédiction de la ruine de Jérusalem; du jugement; l'onction; trahison de Judas; dernière Cène, 21, 1,-26, 29.

12° Histoire de la Passion; Jésus au mont des Olives; il est arrêté; interrogatoire devant le grand conseil et le gouverneur; il est flagellé, moqué; crucifiement et mort du Christ; miracles qui les accompagnent, 26, 30,-27, 56.

13° Sépulture, résurrection, 27, 57,-28, 15. Jésus transmet sur un mont de Galilée son pouvoir à ses Apôtres, 28, 16-20.

e) *Authenticité.* Cet Évangile a été attaqué de toutes les manières par les critiques modernes. Les motifs principaux mis en avant contre son authenticité sont les suivants :

1° La chronologie est arbitraire, en partie dénuée de sens; les discours ne sont pas rapportés dans leur véritable liaison historique.

Nous avons déjà remarqué que ce sont de grands fragments réunis; on ne peut en déduire que l'auteur était incapable de raconter avec suite et dans l'ordre historique, c'est-à-dire incapable de rendre témoignage comme témoin oculaire, qu'en supposant qu'il avait l'intention bien manifeste d'écrire

chronologiquement et de remplir l'office d'un biographe classique plutôt que celui d'un prédicateur de la foi; mais cette supposition est arbitraire. On se figure à sa manière le mode suivant lequel un Apôtre aurait dû écrire; on en fait la règle de la critique des écrits donnés pour apostoliques; or on voit combien, dans ce cas, on s'expose facilement à l'erreur d'après la seconde objection qu'on fait à S. Matthieu.

2° Un Apôtre n'aurait pas pu passer sous silence les actions de Jésus-Christ en Galilée.

Mais Jean, quoique Apôtre, a fait quelque chose d'analogue; il a omis les événements de Galilée presque entièrement.

3° Il y a des répétitions; les deux premiers faits semblables parlent de guérisons de malades : le premier, 9, 32, d'un possédé muet; le second, 12, 22, d'un possédé aveugle et muet.

C'est en cela que consiste la différence. Dans le second cas les pharisiens demandent un signe au ciel, 12,38. Cf. 16, 1 sq. Les deux récits sont semblables, mais nous ne pouvons accorder qu'ils soient la reproduction d'un seul et même fait. Le fait de la multiplication des pains est aussi raconté deux fois, et on peut établir par le récit qu'elle eut lieu deux fois. S. Matthieu, 14, 13; 15, 32, et S. Marc, 6, 34; 8, 1, racontent de la même manière. Tous deux savent parfaitement qu'ils se répètent et par conséquent qu'ils parlent d'un fait arrivé deux fois; car chez tous les deux Jésus en appelle, dans un de ses discours, à la multiplication déjà opérée, Matth., 16, 9; Marc, 8, 19, 20.

4° Le défaut de clarté trahit l'absence d'un témoin oculaire.

Ce reproche est complétement faux en ce qui concerne les discours du Sauveur, partiellement erroné en ce qui est du récit. Sans doute l'Évangile raconte souvent sommairement; il le fait avec intention et non parce qu'il manque des données qu'on suppose dans un témoin oculaire.

5° L'Évangéliste s'est laissé aller à modeler son récit d'après les prophéties, et enfin

6° Il montre à l'égard des miracles une crédulité indigne d'un Apôtre.

Les récits qu'on prétend influencés par les prophéties de l'Ancien Testament sont ceux de l'entrée à Jérusalem et des derniers événements de la vie du traître Judas. Les autres Évangélistes ne parlent que d'un âne, S. Matthieu et la prophétie de deux; mais on peut appliquer ici le principe : *ex silentio non valet argumentum.* Ce que nous lisons dans S. Matthieu et dans le premier chapitre des Actes des Apôtres du sort de Judas est sans doute, pour parler dans le sens des adversaires, semblable à la prophétie concernant cette destinée; mais c'est précisément dans l'accord de la prophétie et de sa réalisation que se trouve la force probante de celle-là. Du reste il sera difficile de défendre en général contre le rationalisme vulgaire la foi en un miracle quelconque, par conséquent de laver S. Matthieu du reproche d'aimer le merveilleux. Les miracles les plus simples, ceux qui frappent, entraînent la foi de la multitude, tels que ceux qu'on voit dans Matthieu, 21, 18; 17, 24, ne sont pas plus les fruits d'une imagination éprise du merveilleux que les miracles dont le sens profond, comme celui du statère, peut servir de critérium au fait lui-même; et à cet égard il est impossible de méconnaître qu'il y a peu de récits qui offrent autant que ceux du premier Évangile le cachet de la fidélité historique et de la simplicité. Nous aurons donc d'autant moins de peine à reconnaître dans le premier Évangile l'œuvre de l'apôtre S. Matthieu, qu'il fut admis et employé comme tel par les Pères apostoliques, S. Clément de Rome,

S. Ignace, S. Polycarpe, l'auteur de la lettre de Barnabé, et que le disciple du prêtre Jean, Papias, le connaît et en parle sous le nom d'Évangile selon S. Matthieu.

II. Marc. Jean Marc (1) était le fils d'une Marie possédant à Jérusalem une maison qui servait de refuge à tous les fidèles (2). Il quitta Jérusalem avec Paul et Barnabé, son cousin (3), vers l'époque du martyre de Jacques le Majeur (en 42), et se rendit avec eux à Antioche et de là à Chypre (4). Lorsqu'ils furent au moment de continuer leur voyage il se sépara d'eux à Perge et revint à Jérusalem (5). Cette circonstance le rendit suspect à S. Paul, qui rejeta plus tard la proposition que lui fit Barnabé d'emmener son cousin Marc dans un nouveau voyage qu'il allait entreprendre. Séparé de Paul, Barnabé entreprit la mission avec Marc.

Cependant nous le retrouvons auprès de S. Paul, captif à Rome (6). D'après les textes cités (voyez ci-dessous, note 6), et d'après Philipp., 1, 26, tous deux désirèrent, au terme de la captivité de Rome, voir les Chrétiens de l'Asie Mineure. Rien ne nous empêche de nous représenter à cette époque S. Marc uni à l'apôtre S. Pierre, dont Dieu l'avait spécialement destiné à être le coopérateur. La première épître de cet Apôtre suppose du moins que Pierre a été dans les principales communautés de l'Asie Mineure et y a exercé son apostolat (7). Dans la deuxième épître à Timothée, 4, 11, S. Paul appelle S. Marc auprès de lui à Rome. Il suit de là qu'à l'époque de la seconde captivité, durant laquelle cette épître fut écrite, Marc n'était pas encore à Rome. Si S. Marc obéit à cet appel, nous trouvons, d'après un calcul vraisemblable, la fin de l'année 66 comme le moment où S. Marc vint la seconde fois à Rome pour y voir, peu de temps après, verser le sang de ses deux maîtres (en 67 ou 68). Suivant Eusèbe S. Marc fonda des Églises en Égypte, et notamment le siége patriarcal d'Alexandrie. Selon S. Jérôme il est inhumé dans cette ville. L'histoire ne peut établir rien de certain à cet égard.

(1) *Act.*, 12, 12-25.
(2) *Act.*, 12, 12.
(3) *Col.*, 4, 10.
(4) *Act.*, 12, 25; 13, 4, etc.
(5) *Act.*, 13, 13.
(6) *Col.*, 4, 10. *Philipp*, 22-24.
(7) I *Pierre*, 1, 1.

a) Occasion et but du second Évangile. Beaucoup de Chrétiens de Rome, dit Clément d'Alexandrie, dans Eusèbe (1), prièrent S. Marc de mettre par écrit l'Évangile que S. Pierre leur avait prêché à Rome. Ainsi le but de l'Évangile de S. Marc fut de venir en aide à la mémoire de ces pieux solliciteurs par un résumé des faits; et, en effet, le caractère de cet Évangile s'accorde parfaitement avec cette donnée, car on n'y aperçoit pas d'autre intention que celle du récit même (2); il ne présente aucune partie didactique d'une longueur disproportionnée avec le reste de la narration, aucune gnomologie, comme le sermon de la montagne dans S. Matthieu ou le chap. 10-18 de S. Luc.

b) Langue. La langue originale du second Évangile est le grec. Il est vrai que l'inscription de la version syriaque dit que S. Marc écrivit son Évangile en latin; mais on sait ce qu'on doit penser des inscriptions de ces versions. On sait aussi que la langue grecque était prédominante à cette époque. Il ne pouvait pas être question de la nécessité d'une version latine de la lettre de S. Paul aux Romains ou de celle de S. Ignace à cette même Église. Il n'y a pas non plus la plus légère trace historique d'une version de ce genre. Quelques hébraïsmes (3), quelques fautes de

(1) *Hist. eccl.*, VI, 14.
(2) Feilmoser, *Introd. au Nouv. Test.*, p. 182.
(3) 6, 7, 39; 7, 25.

langue (1) dénotent plutôt un auteur d'une origine étrangère qu'un traducteur grec lettré.

c) *Lieu et date de son apparition.* On peut en appeler aux chap. 12, 42, et 15, 39, à l'appui de la tradition historique qui fait écrire S. Marc à Rome (2). L'auteur y détermine la valeur du λεπτὸν, monnaie hébraïque, non, comme par exemple Josèphe, d'après la monnaie attique, mais d'après la monnaie romaine, ὅ ἐστι κοδράντης, *quod est quadrans ;* au ch. 15, 39, il nomme le chef de cent soldats κεντυρίων, *centurio*, quoique Matthieu, 27, 54, et Luc, 23, 47, se servent de l'expression ἑκατόνταρχος, ce qui prouve que cette dénomination n'était pas inconnue aux habitants de la Palestine (3). De même il nomme le bourreau qui décapite Jean-Baptiste dans sa prison σπεκουλάτωρ (4); or les Romains nommaient *speculatores* ou *spiculatores* une certaine espèce d'espions impériaux (5). On ne peut rien conclure du contexte même pour le temps de son origine. En revanche, les détails de S. Irénée (6), de Clément d'Alexandrie (7) et un passage d'Eusèbe (8) nous viennent en aide. D'après ces témoignages, il est hors de doute que S. Marc écrivit à l'époque du dernier séjour de Pierre et de Paul à Rome, et peu après la mort de ces deux Apôtres (9); et, dans le fait, on ne peut contester que le commencement et la conclusion du livre s'adaptent très-naturellement à leurs derniers jours et au temps qui suivit immédiatement leur mort.

d) *Teneur et division du livre.* Les divisions du livre n'ont en général rien de chronologique ; par conséquent les essais de la prétendue harmonie authentique qui s'en tient au second Évangile sont sans aucune garantie. Ce qui distingue S. Marc des deux autres évangélistes synoptiques, c'est qu'il date le commencement de l'Évangile du Baptême de Jésus-Christ, comme S. Pierre (1). Ceci indique le rapport de cet Évangile avec cet apôtre. Du reste, S. Marc ne raconte, comme S. Matthieu et S. Luc, que les actions du Christ en Galilée. On peut voir dans Feilmoser (2) ce qui concerne la teneur spéciale du livre.

e) *Authenticité et intégrité.* Le second Évangile a cela de particulier que, sauf vingt-sept versets, il se trouve tout entier dans S. Matthieu et S. Luc. On a prétendu d'après cela qu'il n'est qu'une fusion des deux et l'œuvre d'auteurs postérieurs (3). Schleiermacher (4) et Credner (5) s'en sont tenus au prêtre Jean, à qui Papias fait dire (6) que S. Marc écrit sans ordre, ἔγραψεν οὐ μέντοι τάξει. Or, disent-ils, cela ne peut s'entendre de notre Évangile de S. Marc, qui, sous tous les rapports, est bien ordonné; d'où l'on doit conclure, ajoutent-ils, que le livre de S. Marc s'est perdu et a servi de fondement à notre second Évangile. Mais la pratique et le témoignage de toute l'antiquité ecclésiastique, de l'Église d'Afrique (7), de celles d'Alexandrie (8), de l'Asie Mineure (9), des Gaules et de Rome (10), sont contraires à cette opi-

(1) 6, 8 ; 7, 11 ; 9, 20 ; 11, 32 ; 14, 19.
(2) Clem. d'Alex. dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, VI, 14.
(3) Hug., l. c., II, 63.
(4) 6, 27.
(5) Tacit., *Hist.*, I, 31 ; II, 11, 33.
(6) Dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, V, 8,
(7) *Ibid.*, VI, 14.
(8) *Ibid.*, II, 15.
(9) *Ibid.*, dans l'introduction.

(1) *Act.*, 1, 22.
(2) *Introd.*, p. 110-121.
(3) Eichhorn, *Bibl.*, V, 695. De Wette, *Introd.*, 173.
(4) *Étud. et Crit.*, 1832, p. 758.
(5) *Introd.*, I, 123.
(6) Eusèbe, *Hist. eccl.*, III, 39.
(7) Tert., *adv. Marc.*, IV, 5.
(8) Orig. et Clem. d'Alex. dans Eusèbe, VI, 25 et 14.
(9) Papias dans Eusèbe, III, 39.
(10) Irén. dans Eusèbe, V, 8. Hieron., *Ep.* 150, *ad Hedib.*, c. 11.

nion. — Sans parler de l'usage qu'en fait S. Justin, S. Irénée, qui connaissait parfaitement les origines et les événements de l'Église romaine, donne le commencement et la fin de notre second Évangile, qu'avec toute l'Église de son temps il tenait pour celui de S. Marc (1). Le οὐ μέντοι τάξει du prêtre Jean s'adapte parfaitement à notre second Évangile. La chronologie, quoiqu'elle soit exacte en somme, a cependant quelques lacunes qui avaient pu échapper au témoin oculaire Jean ou pouvaient lui paraître trop insignifiantes pour les consigner, et qui ne se rapportent pas à l'épithète ἀκριβῶς qu'il donne à l'Évangile dans sa totalité.

Quelques critiques prétendent encore que le dernier chapitre, du verset 9 au verset 20, fut ajouté plus tard. D'après une lettre de S. Jérôme à Hédibia, cette partie manquait de son temps dans presque tous les manuscrits grecs : *Omnibus Græcis libris pæne hoc capitulum non habentibus.* Mais comme tous les manuscrits latins et syriaques sont unanimes en ce point, il faut bien que le chapitre en question se soit trouvé une fois dans les manuscrits grecs. On convient aussi que S. Marc ne pouvait pas clore son livre avec ἐφοβοῦντο γάρ. On doit d'autant moins douter de l'intégrité du dernier chapitre que S. Irénée, comme nous avons déjà été dans le cas de l'observer, connaît la conclusion de notre Évangile (2). Il est vraisemblable que, dans les plus anciens livres grecs, on ne lisait pas ce chapitre, qui a sans doute quelque difficulté, et qu'il fut ainsi négligé.

III. LUC. Πρῶτος et δεύτερος λόγος, *Évangile* et *Actes des Apôtres.* D'après Eusèbe S. Luc était né à Antioche en Syrie ; il était médecin et versé dans la littérature hellénique. Il se compte parmi ceux qui ne connaissent pas par eux-mêmes l'histoire sainte ; c'est pourquoi il ne peut pas avoir été un des Septante (1). Lié avec S. Paul, il associè son histoire à celle de son maître. Cette association eut lieu à Troade, en 53, et, à dater de cette époque, S. Luc accompagna presque constamment S. Paul. Se conformant à une inspiration d'en haut, ils s'embarquèrent pour Samothrace, et de cette île se rendirent en Macédoine, puis de Néapolis à Philippes, la ville la plus considérable de cette région. Là, ce semble, S. Luc resta en arrière ; car il est évident qu'il n'eut pas de part personnelle à ce qui est raconté aux Actes des Apôtres, 17, 1 jusqu'à 20, 5. On tire à juste titre cette conclusion de la forme de la narration à la troisième personne ; ailleurs l'usage de la première personne (2) est l'indice le plus certain de la part personnelle que prend l'auteur à ce qu'il raconte. Au printemps de 58 S. Luc accompagna l'Apôtre à Jérusalem et il resta à sa suite durant la première et la seconde captivité de S. Paul à Rome (3). On ne sait rien de certain du reste de son histoire. D'après Baronius (4), qui donne pour garants S. Grégoire de Naziance, S. Paulin, Nicéphore et d'autres, S. Luc subit le martyre et mourut près de Patras, en Achaïe. Les dates erronées qui accompagnent cette donnée ne la rendent pas précisément invraisemblable pour cela.

a) Occasion et but des deux livres. Au commencement de son Évangile l'auteur le dédie à un certain Théophile (5) ; les Actes des Apôtres (6) rappellent cette dédicace. On ne saurait dire tout ce qu'on n'a pas vu et mis dans

(1) *Adv. Hæres.*, III, 10, 11, 16.
(2) *Ibid.*, III, 11.

(1) *Voy.* Origène.
(2) 16, 10.
(3) II *Tim.*, 4, 11.
(4) Ad ann. 61.
(5) 1, 1-4.
(6) 1, 1.

cette introduction pour en déduire le motif et le but des deux livres. Voici ce qui semble le plus simple. Déterminé par beaucoup d'essais de ce genre, Luc conçut la pensée de raconter l'histoire de Notre-Seigneur, dans le but immédiat de donner à un certain Théophile une garantie digne de foi de ce qui avait été accompli à cette époque, aussi bien par Jésus que par ses Apôtres. Dans cette intention il s'est informé auprès des témoins oculaires et des prédicateurs de l'Évangile eux-mêmes, et il rapporte ce qu'il a appris depuis le commencement jusqu'au jour où il écrit. D'après ce plan les Actes des Apôtres sont la suite nécessaire de son histoire évangélique. Sûr de ses témoins, s'appuyant sur leurs données écrites ou orales, doué d'un esprit investigateur et de connaissances littéraires plus que suffisantes, S. Luc se présente avec l'intention formellement exprimée d'écrire l'histoire des destinées de l'Église chrétienne, répondant à toutes les exigences qu'on impose à l'historien, et devant, par la fidélité de son histoire, en établir l'inébranlable certitude.

b) Temps et lieu de sa rédaction. Les plus anciennes données n'ont rien de certain à cet égard. La conclusion des Actes des Apôtres servait déjà à S. Jérôme de point d'appui pour déterminer ce temps. Les Actes se terminent brusquement au moment de la captivité de S. Paul, sans en raconter la fin. On a soutenu que ce n'était pas là un indice suffisant pour la chronologie, soit, disent les uns (Hug), parce que Théophile connaissait l'histoire de S. Paul à dater de cette époque, soit parce que, disent les autres, les faits racontés suffisent pour accomplir l'intention que l'auteur des Actes avait en vue. Ce qu'on a dit à ce sujet dans les derniers temps est décisif. S. Luc rapporte aux Actes, chap. 26, le discours d'adieu de S. Paul aux anciens de l'Église d'Éphèse; il y dit expressément qu'ils ne verront plus son visage. Le lecteur accompagne l'Apôtre dans son voyage, avec la persuasion que c'est le dernier, et S. Luc provoque lui-même cette opinion et fait supposer au lecteur qu'il l'a partagée lui-même; mais Paul, à la fin de sa captivité, exprime l'espoir de revoir les Chrétiens de l'Asie Mineure (1). On s'accorde (2) à reconnaître que cette espérance a été réalisée, et que le triste pressentiment exprimé plus haut ne s'est pas justifié. Or Luc en demeure à ce pressentiment qui accompagne le lecteur jusqu'à la fin du livre. Cela ne peut provenir que de ce qu'il avait terminé son livre avant que ce pressentiment eût été contredit, avant que la position de S. Paul se fût améliorée, avant qu'il eût pu concevoir l'espoir qu'il exprime dans les deux épîtres citées. Lorsque Luc terminait son œuvre Paul était encore à Rome, attendant la décision de son sort. Paul vint à Rome au printemps 61; il devint libre juste deux ans après. Ainsi toute l'œuvre de Luc est terminée avant cette époque, avant la rédaction des Épîtres aux Philippiens et à Philémon. L'exactitude de cette date laisse peu de chose à désirer; il est aussi vraisemblable que le commencement des investigations que S. Luc dut faire pour rédiger son Évangile et les Actes des Apôtres date de la captivité de S. Paul à Césarée. Ainsi l'œuvre entière dut être achevée entre 59 et 69. Quant au lieu de la rédaction ou du moins de la terminaison de l'ouvrage, Rome ressort directement de tous les indices que nous avons énumérés. Hug (3) rend attentif à une habitude qu'a l'auteur, et qui constate que l'Italie en général est le pays d'où il écrit : il renseigne Théophile sur les lieux qu'il pense lui être

(1) *Philipp.*, 1, 25. *Philém.*, 22.
(2) Thiersch, *Essai, etc.*, p. 171.
(3) II, 185.

inconnus (1). Dès qu'il arrive en Sicile et en Italie il cesse de donner des détails.

c) Authenticité. Il est certain par le contexte des Actes que leur auteur est un disciple et un compagnon de S. Paul. Si un auteur postérieur, n'ayant aucune part à la rédaction, avait pris d'une relation de voyage qu'il avait devant les yeux la forme de la première personne, comment aurait-il fait défaut à cette première forme de narration, non pas une fois, mais dans neuf chapitres entiers? C'est ce qui est complétement inconcevable. Il est évident que les Actes et le troisième Évangile ont pour auteur une seule et même personne. Quand la similitude de la langue et du style ne trahiraient pas cette identité, la liaison que l'auteur lui-même établit entre les deux livres suffirait (2). Le troisième Évangile et les Actes des Apôtres sont, par conséquent, l'œuvre d'un disciple et d'un compagnon de S. Paul. Toute l'antiquité affirme que ce fut S. Luc. Cette unanimité de l'Église remonte aussi haut que possible. Déjà dans S. Ignace (3) il y a des allusions à des passages de S. Luc, 23, 7; 24, 39, 41—43; Actes 4, 27; 10, 41. S. Justin offre quinze passages tirés de cet Évangile. On comprend qu'on se servait moins des Actes que de l'Évangile; cependant on en voit des textes dans les écrits de S. Irénée, de Tertullien, de Clément d'Alexandrie.

Les objections habituelles faites contre l'authenticité de ces deux livres n'ont pas de valeur. On dit, par exemple, que tous les travaux préparatoires existant avant S. Luc doivent faire conclure à une rédaction postérieure; on reproche à l'auteur son goût pour les miracles; on ajoute qu'il a obscurci la tradition évangélique, qu'il a parlé de la persécution des Chrétiens avant qu'elle n'ait eu lieu, qu'il blesse en certains endroits le sens moral (1). Toutes ces objections sont du plus vulgaire rationalisme, d'un rationalisme qui ne fait grâce à aucune espèce de miracle, et ne voit dans toutes les prophéties que des prédictions faites après coup, *ex eventu*. Il n'est guère possible d'entrer en aucun détail pour les réfuter, puisqu'on manque d'une base commune de discussion avec des gens qui nient la possibilité générale des miracles et des prophéties (2). Les changements que les copistes se sont permis dans les Actes des Apôtres sont trop insignifiants, quant à leur nombre et à leur nature, pour qu'on puisse parler d'une falsification qui nuirait à l'autorité de l'ouvrage (3). C'est d'un faux point de vue dogmatique qu'on a attaqué des passages tels que 2, 8—11. En général il est rare qu'un historien ait écrit dans des circonstances plus favorables à la confiance qu'il doit inspirer; ses rapports avec S. Paul et d'autres apôtres, comme S. Jacques (4), son zèle pur et saint pour l'Évangile, l'éloge explicite que lui donne S. Paul, son commerce familier avec des témoins oculaires et sûrs, l'appel qu'il fait à l'autorité de ceux qui furent dès le commencement ministres de l'Évangile, ses investigations loyales, ardentes et consciencieuses, la part qu'il prit à l'histoire qu'il raconte, sont des garants qui se rencontrent rarement à ce degré, et qui satisfont non-seulement la foi, mais la critique la plus scrupuleuse. Le bonheur qui veut que les témoignages de l'authenticité et de l'autorité se trouvent réunis d'une manière si irrécusable dans ce troisième Évangile en fait un des principaux critérium

(1) *Act.*, 27, 8, 12, 16.
(2) 1, 1-4. *Act.*, 1, 1, 2.
(3) *Ad Smyrn.*, c. 1, 3.

(1) *Act.*, 5, 1 sq. Le fait d'Ananie et de Saphire.
(2) Conf. 5, 1 sq.; 7, 3 sq.; 8, 27 sq., 44 sq. 22, 10 sq., 43 sq.; 6, 20 sq.; 12, 22, 32; 18, 1 sq.; 21, 12; 25, 28. *Act.*, 2, 5 sq.; 5, 1 sq.
(3) Conf., par exemple, 18, 17, 27; 20, 28
(4) *Act.*, 21, 28.

de l'histoire évangélique. La critique négative ne pourra jamais ébranler les témoignages positifs qui existent en sa faveur.

d) *Langue; style.* Le texte original est grec. En somme, ces deux livres appartiennent, quant au style, aux meilleurs écrits du Nouveau Testament. Cependant ce style n'est pas exempt d'hébraïsmes, surtout dans l'histoire de la jeunesse du Sauveur, ce qui se comprend facilement. Du reste on sent le goût hellénique dans tout le travail; ainsi la division en deux livres, les deux préfaces, la transition d'un livre à l'autre, la manière dont les discours des acteurs sont mêlés au récit (1), les dates d'après les années des empereurs, des rois et des gouverneurs (2). S. Luc raconte chronologiquement, et quelques écarts faits sous ce rapport n'enlèvent pas au livre son caractère chronologique.

e) *Teneur; division chronologique.* La chronologie de l'Évangile de S. Luc s'écarte un peu de la chronologie des synoptiques. S. Luc, dans ces écarts, se rencontre avec S. Jean. L'auteur raconte, depuis 6, 1, jusqu'à 7, 11, les faits de Jésus après son retour en Galilée de la première fête de Pâque. Ce récit correspond à celui des quatrième et cinquième chapitres de S. Jean. Plus tard Jésus se rend dans une ville nommée Naïm (3), située sur la route de Galilée à Jérusalem. Il arrive aux environs du Jourdain, où Jean le baptise (4), et enfin à Béthanie, où la pécheresse parfume ses pieds (5). Ainsi le Seigneur voyage après une fête, la seconde de S. Luc; c'est, suivant S. Jean, la fête de Purim, et Jean raconte au chapitre 5 ce qui y advint; mais

(1) 5, 17-41; 7; 13, 5-41; 17, 22-31.
(2) 3, 1.
(3) *Luc*, 7, 11.
(4) *Ibid.*, 7, 18 sq.
(5) *Ibid.*, 7, 36.

l'onction n'arriva, d'après S. Jean (1), que durant le voyage de la dernière fête de Pâque. Dans S. Luc (2) le retour semble avoir commencé, et ce qu'il raconte depuis 8, 1, jusqu'à 9, 18, eut lieu, d'après Jean (3), peu avant la fête de Pâque de la seconde année de la vie publique de Jésus. Dans la même année le Seigneur alla encore deux fois à Jérusalem, d'abord pour la fête des Tabernacles (4), ensuite pour la Dédicace du temple (5). S. Luc raconte les deux voyages, l'un 9, 51 sq., l'autre 13, 22. Les deux récits cependant sont presque confondus l'un avec l'autre. Au chapitre 18, 31, un voyage est annoncé pour la dernière fois; c'est celui de la fête de Pâque de la troisième année (6).

Les Actes des Apôtres embrassent l'espace de temps qui s'écoula de l'Ascension du Seigneur jusque vers le terme de la captivité de S. Paul à Rome, de l'an 32 à 62 inclusivement. Ils peuvent se diviser en deux parties : la première va du chapitre 1 au chapitre 12, et décrit presque exclusivement l'histoire de l'Église en Palestine jusqu'à l'apparition de S. Paul et à ses missions; ainsi les événements des quarante jours écoulés jusqu'à la Pentecôte, l'élection de Matthias, le miracle de la Pentecôte (7); la conduite hardie de Pierre et de Jean, leur emprisonnement, leur jugement devant le sanhédrin, leur délivrance (8); la communauté de biens des premiers Chrétiens; le châtiment d'Ananie et de sa femme, les sept diacres (9); S. Étienne (10); la persécution déterminée par Paul, sa conversion et ses

(1) 12, 1 sq.
(2) 8, 1.
(3) 6, 4.
(4) *Jean*, 7, 1 sq.
(5) *Ibid.*, 10, 22.
(6) *Voy.* Feilmoser, *Introd.*, p. 146-164.
(7) C. 1.
(8) C. 3 et 4.
(9) 4, 32, ad 6, 8.
(10) 6, 8, ad 7, 59

premiers actes (1); les conséquences de l'admission des païens dans l'Église (2); la mort de S. Jacques, la délivrance de S. Pierre (3). Jusque-là le récit est surtout synchronistique.

La seconde partie est surtout chronologique. Première mission de Paul et de Barnabé (4); ils sont envoyés au concile des Apôtres par l'Église d'Antioche (5). Seconde mission (6), court séjour à Césarée (7). Troisième voyage jusqu'au retour à Jérusalem (8); Paul est emprisonné, puis il est envoyé à Césarée et y est retenu deux ans dans les fers (9). Il en appelle à l'empereur, est conduit à Rome : récit de son voyage (10). L'histoire se termine brusquement en disant que S. Paul séjourna deux ans à Rome (11).

Les Actes des Apôtres fournissent par eux-mêmes quelques points d'appui pour leur chronologie. Si ces années doivent être déterminées suivant l'ère chrétienne, il faut commencer par un calcul préalable. Jésus inaugura sa vie publique après être entré dans sa trentième année (12). Cette année correspond vraisemblablement à la fin du quatrième mois de la seizième année de Tibère, car nous pouvons admettre que Jésus entra dans la vie publique six mois plus tard que Jean, lequel avait six mois de plus que lui. Jésus parut parmi les hommes au moins trois mois avant Pâques; car après son baptême il se retira pendant quarante jours dans le désert, puis retourna à Nazareth, et parla le sabbat suivant dans la synagogue (1). C'est à ce temps que paraissent se rattacher les événements racontés dans S. Jean, 1, 35, jusqu'à 2, 13. Il prêche à Capharnaüm, qu'il avait choisi pour demeure, le jour du sabbat (2). Il opère des miracles; il appelle Pierre et André, plus tard Jean et Jacques, enfin Matthieu (3). Ce n'est qu'après ce chapitre 5 de S. Luc que commence l'important voyage qui mène Jésus à la première fête de Pâque à Jérusalem. Ainsi Jésus paraît en public au commencement, au plus tard au milieu de janvier; les derniers mois de la quinzième année du règne de Tibère, citée par S. Luc, étaient donc passés lorsque Jean vint au Jourdain; car l'année de Tibère commence le 19 août. D'où il suit que la trentième année de l'ère chrétienne est à la fois la seconde moitié de la seizième année du règne de Tibère et la première moitié de la dix-septième. Comme Tibère mourut au commencement de la seconde moitié de la vingt-troisième année de son règne, le 16 mars, la trente-septième année de l'ère chrétienne avait commencé peu avant sa mort. Caïus César régna du 16 mars 37 jusqu'au 24 janvier 41; Claude, de cette époque jusqu'au 13 octobre 54; Néron, de cette date au 11 juin 68.

Reprenons les Actes des Apôtres. S. Paul ne retourna pas à Jérusalem après sa conversion; il s'en alla en Arabie et de là à Damas (4); puis il revint à Jérusalem pour éviter une persécution, et cela *trois ans après sa conversion* (5). Cette persécution éclata, Damas étant régi par un gouverneur du roi Arétas (6). D'après Hug (7), cette ville resta au

(1) 8, 1, ad 9, 30.
(2) *Agabus*, 9, 31, ad 11, 30.
(3) C. 12.
(4) C. 13 et 14.
(5) 15, 1-36.
(6) 15, 36, ad 18, 22.
(7) 18, 23.
(8) 18, 24, ad 21, 16.
(9) 21, 17, ad 26, 32.
(10) 27, 1, ad 28, 29.
(11) 28, 30, 31.
(12) *Luc*, 3, 23.

(1) *Luc*, 4, 16 sq.
(2) *Ibid.*, 4, 31, 44.
(3) *Ibid.*, 5, 27 sq.
(4) *Gal.*, 1, 17.
(5) *Ibid.*, 1, 18.
(6) II *Cor.*, 11, 32, 33.
(7) II, 276-278.

pouvoir de ce roi depuis la mort de Tibère au plus jusqu'au milieu de la seconde année de Caïus. C'est dans cet intervalle qu'arriva la fuite de Paul, et par conséquent sa conversion eut lieu entre le milieu de l'année 34 et l'an 35 (1). Quatorze ans après son premier séjour à Jérusalem il y revint (pour la troisième fois) assister au concile des Apôtres, comme il résulte clairement de son épître aux Galates (2). Le concile eut par conséquent lieu (3) depuis le milieu de 51 jusqu'à 52. On ne peut rien conclure de l'année de la mort d'Agrippa, qui décéda la troisième année de Claude, relativement aux événements du chapitre 12 des Actes, car ce récit ressemble à une digression, comme le passage de S. Luc, 3, 19, 20. Mais nous apprenons par la Chronique d'Eusèbe que Pierre vint à Rome dans la seconde année de Claude; par conséquent il a dû s'enfuir de Rome à la fête de Pâque de l'année 42. De là, et de quelques autres détails des Actes, nous pouvons encore déduire les indications suivantes. Un an avant le voyage de Paul et de Barnabé à Jérusalem (4) ils entrèrent en relation l'un avec l'autre (5). Ils ne commencent pas leur première mission (6) avant 43; puis ils restent « quelque temps » à Antioche (7). Après le concile de Jérusalem l'Apôtre demeure encore « un peu de temps » à Antioche, et s'il n'entreprit pas son voyage à l'entrée de l'hiver, mais au printemps, ce fut en 53. En automne il parvint à Corinthe; il y resta un an et six mois, par conséquent jusqu'au printemps 55 (8). Alors

(1) *Act.*, 8, 1-9, 31.
(2) 1, 1 sq.
(3) *Act.*, 15, 6 sq.
(4) *Act.*, 11, 30.
(5) 11, 25, 26.
(6) C. 13 et 14.
(7) 14, 27.
(8) *Act.*, 18, 11.

il retourna à Antioche, et immédiatement après il exécuta son troisième voyage, durant lequel il resta deux ans à Éphèse (1). Il passa encore quelque temps en Asie, se rendit en Grèce et y demeura trois mois (à Corinthe) (2). Abstraction faite de ce long voyage et de quelques courts séjours en divers endroits, il passa à Éphèse et à Corinthe deux ans et trois mois. Ainsi, ne comptant pas le voyage, nous sommes arrivés de l'été 55 en automne 57, et la fête de Pâque dont parlent les Actes, 20, 6, est celle de l'année 58. S. Paul retourne à Jérusalem; il y est emprisonné; il demeure deux ans captif à Césarée (58-60). En partant pour Rome il a l'hiver (3) en perspective; le carême est passé (4); il s'arrête trois mois à Malte pour attendre la bonne saison (5) : c'était l'hiver de 60 à 61. Il arrive à Rome au commencement de 61; il y séjourne deux ans (6).

IV. *Rapports synoptiques entre S. Matthieu, S. Marc et S. Luc.*

Les trois premiers Évangélistes ont beaucoup de rapports entre eux, tant par le choix de la matière historique que par leur accord dans la forme et l'expression.

a. Sous le premier point de vue ils se restreignent au récit de quelques faits de la vie du Christ en Galilée, outre l'histoire de la Passion. Le second Évangile résume le récit commun des trois synoptiques, car il n'a que vingt-sept versets qui lui soient particuliers. On peut y ajouter le récit de quelques circonstances accessoires qui ne se trouvent nulle part ailleurs, par exemple, 14, 66-72, ou la façon particulière dont sont traités les chapitres 3, 21 sq.; 6, 17-30; 11, 11-14, 19-25; 13, 33-37.

(1) 19, 10.
(2) 28, 3.
(3) 27, 12.
(4) 27, 9.
(5) 28, 11
(6) *Act.*, 28, 30, 31.

En revanche le premier et le troisième Évangile ont des parties plus originales, qui toutefois ne font qu'une partie minime de l'histoire synoptique. S. Luc trouble parfois le parallélisme en distribuant la matière en périodes distinctes, dont les points culminants sont les voyages du Christ à Jérusalem, et dont la chronologie par là même s'accorde avec celle de S. Jean.

b. Il y a un nombre de cas assez considérables dans lesquels les trois synoptiques ou deux d'entre eux s'accordent complétement, non-seulement dans certaines expressions isolées, mais encore dans des parties entières de certains discours (1). Nous devons appeler l'attention sur une circonstance assez importante. S. Marc est placé entre le premier et le troisième Évangile de manière qu'il s'accorde plus spécialement tantôt avec l'un, tantôt avec l'autre. Quand il suit l'ordre de S. Matthieu il imite aussi son style et ses expressions; si c'est celui de Luc, il ressemble à S. Luc, de sorte que le texte du deuxième Évangile semble le résumé du premier et du troisième Évangile; que si c'est S. Matthieu ou S. Luc qui se sont servis de S. Marc, ils se le sont partagé d'une manière surprenante (2). Mais il faut remarquer en outre que le texte de S. Marc paraît surtout être le résumé des deux quand il passe du premier Évangile au troisième ou du troisième au premier, par exemple : Marc, 14, 12, 13; cf. Matthieu, 26, 17, 18; Luc, 22, 7, 8, 10; Marc, 3, 1 sq.; Matthieu, 12, 9 sq.; Luc, 6, 6 sq. Deux ou trois fois seulement Marc, suivant l'ordre de l'un, ressemble dans le texte surtout à l'autre, par exemple, Marc, 6, 7-32, où l'ordre est celui de S. Luc, le texte celui de S. Matthieu; Marc, 8, 27, jusqu'à 9, 50, où la suite est celle de Matthieu, 16, 13, jusqu'à 18, 9; le texte, plus particulièrement celui de S. Luc, 9, 18 jusqu'à 51. Mais à côté de cela il arrive aussi fort souvent que les synoptiques s'écartent les uns des autres dans un seul et même récit, en donnant des causes différentes d'un discours, d'une question, d'une réponse; en introduisant des circonstances accessoires particulières; en se servant d'expressions originales dans des relations faites soit par deux d'entre eux, soit par tous les trois; par exemple : Matthieu, 14, 13 sq.; Marc, 6, 30 sq.; Luc, 9, 10 sq. On s'est donné beaucoup de peines pour expliquer les rapports de ces Évangélistes, et ces essais ont produit une littérature si étendue que nous n'en pouvons donner qu'une esquisse très-abrégée.

On peut désigner comme les trois principales directions de ces essais les suivantes :

La source de l'harmonie des trois Évangiles serait un *Évangile primitif* écrit et non synoptique; ou bien ce serait la *tradition orale;* ou enfin ce seraient des *emprunts réciproques* que les Évangélistes se seraient faits.

1° *Évangile primitif.* A la suite de Clerc et d'autres critiques Eichhorn (1) a avancé l'hypothèse que la source des synoptiques était un Évangile primitif araméen, retravaillé de quatre différentes manières : le premier travail servit à Matthieu, le second à Luc, le troisième à Marc, le quatrième à Matthieu et Luc ensemble. Mais comme cette hypothèse, tout en expliquant le choix de la matière historique, des parties communes et spéciales, n'expliquait pas l'accord de l'expression grecque tirée d'un prétendu original araméen, l'auteur lui-même

(1) Conf. Hug, *Introd.*, II, p. 108 sq., 143 sq. Schwarz, *Nouv. Rech. sur les rapports des Évangiles synoptiques*, p. 306-326.

(2) *Voy.* des exemples dans Schwarz, l. c.

(1) *Bibl. univ. de la Littér. allem.*, v. 761.

la rejeta, et la transforma en une hypothèse peut être encore plus malheureuse. Un Évangile primitif aramaïque aujourd'hui inconnu, dit Eichhorn (1), fut bientôt traduit en grec. Remarquons que Eichhorn est obligé d'admettre jusqu'à onze rédactions, traductions, additions, interpolations, outre la première version de l'original, pour arriver à trois Évangiles, nés au fond de la manière la plus simple. Cette forme de l'hypothèse est encore plus contraire à l'histoire que la plus ancienne; mais quand on passerait par-dessus l'absence du moindre fragment de ces onze rédactions, dont l'autorité était assez grande aux yeux des Évangélistes pour leur en garantir la véracité, serait-il injuste d'exiger qu'il en fût question une seule fois quelque part? Est-il nécessaire de remarquer combien ce mode de rédaction et de compilation est étranger à l'esprit de l'antiquité chrétienne, et combien l'authenticité des Évangélistes en serait compromise? On comprend difficilement que la critique ait pu se complaire un seul instant dans une hypothèse dont l'échafaudage coûte tant de peines inutiles.

2° *Tradition orale*. Eckermann parla le premier d'une tradition uniforme qui donna naissance aux Évangiles synoptiques (2); c'est Giéseler qui l'a le mieux motivée (3). Les Apôtres, dit-il, vu l'état de la littérature de leur temps et leur peu de culture personnelle, inquiétés par la persécution, se rappelèrent et se redirent habituellement l'histoire et les paroles du Seigneur, et en se les racontant ainsi fréquemment en fixèrent la mémoire et arrêtèrent aussi bien la forme que la teneur actuelle de l'Évangile.

(1) *Introd.*, 1804, I, § 45-55.
(2) *Explication de tous les endroits obscurs du Nouv. Test.*, *Préf.*, XI, 39.
(3) *Essai hist. et crit. sur l'Origine des Évangiles écrits.*

Mais cette opinion a contre elle:

a. L'accord des Évangélistes dans la majeure partie des choses qu'ils racontent; on ne pourra jamais faire comprendre que la teneur des synoptiques soit tout à fait identique avec ce que cette hypothèse appelle les parties les plus remarquables de l'histoire de Jésus. Le quatrième Évangile nous prouve qu'en dehors de la tradition il restait un si vaste champ que S. Jean put raconter beaucoup de choses sans toucher d'une manière notable à la rédaction synoptique.

b. Si les Evangélistes avaient, d'après cela et d'après Luc, 1, 1-4, une si grande liberté, on ne peut expliquer qu'ils se soient accordés non-seulement dans le choix des faits qu'ils racontent, mais encore dans l'arrangement même des faits choisis.

c. Il reste vrai en général que la liberté est cause non de l'unanimité, mais de la diversité du langage et du style. Les divergences sont plus le résultat de la nature même des choses, de leur plus ou moins d'importance, que celui d'une contrainte à peine concevable qui aurait été imposée à la liberté de l'exposition. Il est arrivé plus d'une fois que le même auteur n'est pas resté semblable à lui-même dans le double récit qu'il a pu faire d'un même événement (1). C'est donc par la tradition orale que nous devrons nous expliquer les divergences et les particularités des Évangiles synoptiques; car, dès qu'un individu pensant tient en son pouvoir une matière historique ou didactique non écrite, il lui imprime plus ou moins le mouvement de son propre esprit, suivant que la parole intérieure l'inspire ou que des causes extérieures le déterminent, sans que pour cela la tradition subordonne nécessairement la

(1) *Luc*, 3, 16. Conf. *Act.*, 13, 25; 9, 1-8; 22, 5-11; 26, 12-18.

teneur de la Révélation à la pensée subjective ou au sentiment individuel. Sans cela la tradition, moyen unique et universel de transmission de la religion révélée, serait définitivement impropre à transmettre la Révélation, et celle-ci même serait impossible. C'est ainsi que Strauss, dans sa *Vie de Jésus*, a méconnu la tradition en lui donnant une signification qui est précisément contraire à la tradition chrétienne, et en lui attribuant la tendance, qu'elle n'a jamais eue, de créer des mythologies.

3° *Emprunts faits aux uns par les autres*. Cette hypothèse, quoique prédominante aujourd'hui, ne donne pas non plus l'accord désiré dans les résultats. Les uns placent Matthieu en avant et le font suivre par Marc et Luc (1); les autres font de Marc un abrégé du premier et du troisième, tel Griesbach, *Commentatio qua Marci Evangelium totum e Matthæi et Lucæ commentariis decerptum esse monstratur* (2). Enfin cet Évangile a été, dans ces derniers temps, considéré comme l'Évangile primitif, donc Luc et Matthieu se sont servis ainsi que le feraient d'ailleurs des mutilateurs et des interpolateurs malhabiles (3). Tandis que les critiques modernes, et notamment Wilke, voulaient défendre l'histoire évangélique contre ceux qui en prétendent faire une mythologie, il se forma l'opinion encore plus erronée d'un évangéliste primitif, original et créateur, qui, indépendant de toute influence extérieure, détermina la forme, et, comme dit Bruno Bauer, la teneur même de l'Évangile. Ainsi l'Évangile primitif serait l'œuvre spéciale d'un écrivain, la libre création d'un penseur original. En vertu de son origine, le texte qui résiste à l'épreuve de la critique subjective ou de la *comparaison logique* est précisément le texte primitif original. Ce texte se reconnaît dans le second Évangile, qui a d'évidentes relations avec les deux autres et n'a que vingt-sept versets de plus qu'eux. — Or cette idée d'un évangéliste primitif, original, est absolument inconciliable avec celle d'une religion révélée. Si donc on ne peut faire remonter la teneur de l'Évangile à un évangéliste original, qui l'a le premier fixé par écrit, on ne peut pas non plus recourir à la comparaison logique des textes des synoptiques, qui, n'étant que le fruit d'une critique purement subjective, n'a pas le droit de prendre la parole quand il s'agit d'une religion révélée. Ainsi cet essai d'élever S. Marc au rang du premier évangéliste a été fait d'un faux point de vue et ne peut être maintenu; le rapport du second Évangile aux deux autres est tel qu'il est impossible qu'il soit un moyen terme entre eux; il a, comme nous l'avons dit, les mêmes rapports avec l'un qu'avec l'autre. Si donc le premier Évangile n'a rien de supérieur au troisième, celui-ci n'a pas suivi le second, tandis que l'autre le précédait; tous deux ont été écrits en même temps, avant ou après lui. Au point de vue critique, ils l'ont été auparavant; car, comme il a été dit, Marc, en général, s'accorde avec l'un ou l'autre exclusivement ou d'une manière prépondérante dans le choix des matériaux, dans leur ordonnance, dans la langue, et il donne le texte combiné. On ne voudra pas dire que le premier et le troisième Évangéliste, sans s'être entendus, se sont tellement partagés leur original, que telle partie devînt la propriété exclusive de l'un, telle autre partie la propriété exclusive de l'autre. Un pareil procédé serait risible. Si le caractère du deuxième Évangile que nous avons révélé n'était perceptible que çà et là, on pourrait dire que c'est un ha-

(1) Hug.

(2) *Opusc. acad.*, ed. Gabler, vol. II. Saunier, *sur les Sources de S. Marc*, 1825.

(3) Wilke, *l'Évangéliste primitif*. Weisse, *Hist. évangélique*.

sard ; mais, tel qu'il est, il résulte clairement d'une intention, d'un plan. On ne pourrait le méconnaître, même s'il était moins patent qu'il ne l'est. Ce résultat s'accorde parfaitement avec ce que nous avons dit plus haut sur le temps de la rédaction des synoptiques. Reste une chose à ajouter. Sauf un seul écrivain ecclésiastique de l'antiquité, tous les autres placent la date de la rédaction du deuxième Évangile avant celle du troisième. Mais le seul qui soit d'un avis contraire c'est Clément d'Alexandrie : προγεγράφθαι ἐλέγετο, dit-il, τῶν εὐαγγελίων τὰ περιέχοντα τὰς γενεαλογίας (1). Ce qui a pu le déterminer à dire ἐλέγετο, c'est une légende généralement répandue et la conviction qu'elle avait inspirée ; un résultat critique ne s'affirme pas sous cette forme. L'opinion de Clément aurait, dans tous les cas, par rapport au nombre des sources et à l'autorité de celui qui la transmet, un poids suffisant pour équilibrer les autres opinions. Les raisons historiques et critiques que nous avons données sont telles que, dans ce choix, entre des cautions égales, c'est Clément d'Alexandrie qui l'emporte.

Ainsi, d'après tout ce qui précède, S. Matthieu est le premier Évangéliste ; S. Luc l'a compté parmi ses sources, et tous deux ont été mis à profit par S. Marc ; mais ce jugement ne peut pas aller jusqu'à dire que le second Évangile, n'étant qu'un extrait des deux autres, ne peut plus servir de témoignage original de l'histoire évangélique. Chacun des auteurs, profitant de ses prédécesseurs, se trouvait personnellement en face de la tradition : S. Matthieu, directement comme apôtre ; S. Marc et S. Luc indirectement, par l'intermédiaire de ceux qui dès le commencement avaient été témoins oculaires et ministres de la parole. Ils ont toujours été reconnus par l'Église comme témoins originaux.

(1) Eusèbe, *Hist. eccl.*, VI, 14.

V. JEAN. *Le quatrième Évangile.*

a) Situation personnelle de l'auteur, date et circonstance de l'apparition de son Évangile.

L'auteur du quatrième Évangile est JEAN, fils de Zébédée, pêcheur aisé du lac de Génézareth, en Galilée (1) ; sa mère se nommait Salomé (2), et son frère Jacques ; celui-ci devint apôtre en même temps que lui. Son lieu de naissance était probablement le bourg de Bethsaïde ou de Capharnaüm, qui était également la patrie de Pierre et d'André, puisque Jean et Jacques le Majeur sont appelés par S. Luc les compagnons de Simon (3).

Il n'est pas moins certain, d'après Jean, 1, 40, que dans le commencement il fut disciple de Jean-Baptiste, lequel lui montra Jésus. Jean suivit le Seigneur ; mais il ne resta avec lui que ce jour-là, à partir de la dixième heure. Cependant cette première impression suffit ; car, lorsque plus tard le Seigneur l'appela à lui, il fut immédiatement prêt à tout quitter pour le suivre (4). Sa pieuse mère, Salomé, lui avait probablement inspiré un ardent désir de voir le Messie, clairement prédit par les prophètes et prochainement attendu par la nation. A peine ce désir fut-il satisfait que Jean fut saisi d'enthousiasme pour son Maître et ne vécut plus que pour sa gloire. Ce zèle ardent est le trait principal du caractère de Jean, qui le fait ressembler à Pierre. On peut lui appliquer les paroles du Psalmiste : *Zelus domus tui comedit me.* C'est ce zèle puissant et jaloux pour la gloire de Dieu et de son divin Fils qui inspira l'apôtre lorsqu'il défendit aux fidèles toute

(1) *Marc*, 1, 20. *Matth.*, 4, 21 ; 10, 3. *Marc*, 3, 17. *Luc*, 5, 10.

(2) *Matth.*, 27, 56. *Marc*, 15, 40 ; 16, 1.

(3) *Luc*, 5, 10.

(4) *Matth.*, 4, 22.

relation avec les hérétiques (1), et qui ne lui permit pas de rester dans le même bain que l'hérésiarque Cérinthe (2). Plus que tous les autres Apôtres Jean se distingua par la direction contemplative de son esprit, par la tendresse qui l'identifia complétement avec l'amour du Christ, et qui lui dicta un langage entraînant, divin écho des paroles de son Maître. Ce disciple, dont le Seigneur prit un soin si spécial et si touchant, fut chargé à son tour de protéger la divine Mère du Christ, qui la lui recommanda au pied de la croix. Jean parut le premier dans Jérusalem avec Pierre, annonçant la parole du Sauveur. Il était à côté de Pierre lorsque celui-ci guérit le paralytique à la porte du temple; il fut emprisonné avec Pierre pour avoir prêché l'Évangile (3). Plus tard il se rendit à Samarie avec Pierre et y confirma les fidèles (4). A dater de ce moment il disparaît de l'histoire, et ce n'est qu'après la mort de S. Paul que nous le trouvons activement occupé dans une région à laquelle l'Apôtre des nations avait spécialement consacré ses soins. L'Asie Mineure, Éphèse, sa capitale, devint comme le domaine propre de S. Jean. Les hérésies naissantes y rendaient la surveillance d'un Apôtre nécessaire. On peut induire de l'Apocalypse la date de ce séjour. L'Apocalypse ayant été rédigée alors que Jérusalem subsistait encore, mais non à Patmos, l'apôtre, selon toute vraisemblance, et d'après le chapitre 1, 9, vint en Asie Mineure à la fin du règne de Néron, qui mit un terme à son exil, et avant la ruine de Jérusalem, c'est-à-dire entre 68 et 70. Vieillard encore vert à cette époque, il donna à l'Église d'Éphèse et à toutes les communautés environnantes des soins assidus et infatigables. Clément d'Alexandrie nous en rapporte un touchant exemple dans l'histoire du jeune homme qui se fait chef de brigands, et que l'Apôtre désolé poursuit à travers la montagne, dans l'espoir de reconquérir le fils bien-aimé qu'il a perdu. Ce ne fut qu'à un âge très-avancé que ses forces physiques ne répondirent plus à l'ardeur de son zèle. S. Jérôme (1) raconte qu'il fallait qu'on le portât au milieu des assemblées religieuses, où il ne répétait plus qu'une parole : « Mes petits enfants, aimez-vous les uns les autres. » Et comme on lui demandait pourquoi il revenait toujours sur le même précepte, il répondit : « Parce que tout est dit quand cela est fait. » Il mourut à Éphèse (2), sous le règne de Trajan, à un âge fort avancé, vers l'an 101 (3).

Il y a des raisons intrinsèques et extrinsèques pour assigner à l'Évangile de S. Jean le quatrième rang. Il l'écrivit pendant son séjour à Éphèse, où il se rendit après son exil. Comme l'Apocalypse fut écrite avant l'Évangile, la rédaction de celui-ci date d'une époque déjà avancée de son séjour à Éphèse, et probablement des dernières années de sa vie.

b) Caractère, ordonnance et style du quatrième Évangile.

Ce qui caractérise d'abord cet Évangile, c'est le choix des sujets et la manière particulière dont l'auteur les expose. La différence qu'offre le quatrième Évangile avec les trois autres à cet égard a été attribuée à diverses causes par les anciens historiens et exégètes. Ce que Clément d'Alexandrie rapporte à ce sujet (4) répond moins au caractère de cet Évangile que ce qu'en

(1) II *Jean*, 10.
(2) *Voy.* CÉRINTHE.
(3) *Act.*, 2, 2; 4, 3, 21.
(4) *Ibid.*, 8, 14-16.

(1) *Commentar. in Epist. ad Galat.*, c. 6.
(2) Orig. dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, III, 1, et V, 24.
(3) Hieron., *Cat. Script. eccl.*, c. 9.
(4) Eusèbe, *Hist. eccl.*, VI, 14.

dit Eusèbe (1), savoir : que Jean eut l'intention de compléter l'histoire des Évangiles antérieurs. Dans le fait, si Jean connaît l'œuvre de ses devanciers, s'il a l'intention, par un motif quelconque, de fortifier la foi en écrivant la vie de Jésus-Christ, comment réalisera-t-il son dessein, surtout en face de ceux qui pouvaient déjà avoir connaissance des évangélistes antérieurs, si ce n'est en choisissant un cycle historique nouveau, et en le traitant suivant les qualités spéciales qui lui ont été accordées et la mission qu'il a de combattre les hérésies multipliées autour de lui ? Toutefois il ne faut pas s'imaginer qu'Eusèbe ait voulu dire qu'une circonstance particulière donna naissance au quatrième Évangile ; il dit simplement que S. Jean, en disposant son livre, devait avoir égard à la connaissance qu'il avait, ainsi que ses lecteurs, des Évangiles synoptiques, et écrire, en sa qualité d'Apôtre et de témoin oculaire, d'une manière toute différente, par exemple, que S. Luc. On a prétendu que l'Évangile de S. Jean est pauvre en données historiques (2) ; mais, quand nous montrons la nécessité où fut Jean de prendre un nouveau cycle historique, nous ne prétendons pas qu'en complétant l'histoire l'Évangéliste ait eu principalement en vue ce complément ; et, de plus, nous sommes loin de souscrire à une pareille objection. Car, d'abord, la valeur historique du quatrième Évangile est déjà très-grande par cela seul qu'il offre les points d'arrêt les plus clairs pour établir la chronologie de l'histoire évangélique. Ensuite, si on compare les détails historiques donnés par S. Jean et par S. Matthieu, l'avantage reste au premier ; et enfin, en contenant autant de faits que les synoptiques, il y a des parties qu'il faut non

(1) *Hist. eccl.*, III, 24.

(2) Feilmoser, *Introd.*, 217, 2ᵉ éd.

pas compter, mais peser, comme par exemple la guérison de l'aveugle-né et la résurrection de Lazare (1).

Les critiques modernes pensent, comme les anciens exégètes, que S. Jean connaissait les Évangiles de ses devanciers (2). Il y a dans le plan de l'auteur une différence avec celui des synoptiques, et cette différence se manifeste en ce que Jean décrit la vie publique de Jésus en Judée, principalement à Jérusalem pendant l'époque des fêtes, tandis que les synoptiques racontent de préférence ce qui s'est passé en Galilée, sauf les derniers jours de la vie de Jésus. C'est à un jour de fête que se rattachent chaque fois les faits remarquables racontés par S. Jean, et c'est ce qui donne naturellement les divisions chronologiques de son Évangile. Ces périodes sont les suivantes :

A. *Première année publique de Jésus.*

1° Du baptême de Jésus à la première fête de Pâque, environ deux mois (3) ;

2° Première Pâque ; dispersion des vendeurs ; Nicodème (4) ;

3° Voyage en Samarie et Galilée. Entretien avec la Samaritaine, quatre mois avant la moisson (5). Comme la moisson tombait à peu près au milieu d'avril, Jésus s'arrêta, après la première Pâque, environ huit mois en Judée. Jean ne rapporte des actions de Jésus en Galilée que la guérison du fils du centurion de Capharnaum (6).

B. *Seconde année de Jésus.*

1° Second voyage à Jérusalem pour une fête que Jean appelle ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων. La fête des Juifs nommée

(1) C. 9 et 11.

(2) Hug, *Introd.*, II, § 52. Feilmoser, § 35. Storr, *But de l'Histoire évangél. et des Livres de Jean*, § 53.

(3) *Jean*, 1, 29, ad 2, 12.

(4) 2, 13, ad 4, 3.

(5) 4, 35.

(6) 4, 47-54.

ainsi κατ' ἐξοχὴν, fête essentiellement populaire, était la fête de Purim. Jésus guérit un malade de trente-huit ans un jour de sabbat, ce qui porte les Juifs à attenter à sa vie; mais il leur prouve sa puissance divine, en appelle au témoignage de Jean, et demande qu'on croie en lui comme étant le Messie (1). Puis, sans qu'il soit question de son retour, Jésus paraît tout à coup en Galilée, où il opère le miracle de la multiplication des pains, auquel se rattache son discours sur le Pain du ciel, sur son corps et son sang, qui sont une véritable nourriture et un vrai breuvage (2). Jean ne dit rien des actions de Jésus en Galilée depuis ce moment jusqu'à la prochaine fête des Tabernacles. Il commence le chapitre 7, 2, par ces mots : « Mais la fête des Juifs appelée des Tabernacles était proche. » Jésus part une troisième fois pour Jérusalem, n'entre dans le temple que vers le milieu de la fête; il reproche aux Juifs leur incrédulité, fortifie la foi de ses disciples, pardonne à la femme adultère, guérit l'aveugle-né et se déclare le bon Pasteur, le Pasteur unique (3).

2° Il y a encore une grande lacune entre le chap. 10, 21, et le même chap. vers. 22, et nous n'apprenons pas ce qui arriva durant les trois mois qui s'écoulèrent de la fête des Tabernacles à celle de la Dédicace du temple. Jean, ne fait pas mention du départ de Jésus pour cette fête, et dit sans préambule que Jésus parut durant la fête sous le portique de Salomon. Les Juifs le pressent de s'expliquer clairement sur sa dignité de Messie; il leur répond qu'ils ne croient pas les explications qu'il leur a souvent données; alors ils cherchent à s'emparer de lui, et Jésus se retire au delà du Jourdain. L'Évangéliste ne raconte pas les événements qui séparent ce moment de la résurrection de Lazare à Béthanie. Cette résurrection décide définitivement les prêtres et les pharisiens à s'emparer de sa personne (1).

C. *Commencement de la troisième année.*

La troisième Pâque approche; c'est le temps que Jésus sait être marqué pour sa fin. Il se rend donc une dernière fois à Jérusalem. Six jours avant la fête il arrive à Béthanie, où Marie parfume ses pieds. Le lendemain il entre dans Jérusalem, prédit sa mort prochaine et exhorte tous ceux qui l'entendent à croire en la lumière tandis qu'elle est encore au milieu d'eux; mais ils ne croient pas en lui (2). Ici commence l'histoire de la dernière Cène, de la Passion et de la résurrection du Seigneur, dans laquelle Jean se distingue par diverses particularités des trois synoptiques. Il ne dit rien en effet de l'institution du sacrement de l'Eucharistie, de la conduite de Judas au mont des Olives, de l'interrogatoire de Jésus devant le grand conseil, devant Hérode, de Simon le Cyrénéen, des femmes de Jérusalem, de la boisson que prend le Sauveur sur le Golgotha, des outrages dont on l'accable. En revanche il raconte bien plus exactement et plus en détail la trahison de Judas, l'arrestation du Christ, l'interrogatoire devant Pilate, et surtout les paroles consolantes du Sauveur pendant la Cène. De même il rapporte seul le lavement des pieds, la présence de la Mère de Jésus au crucifiement, le brisement de ses os. Des faits survenus durant les quarante jours qui suivent la résurrection il relate surtout l'apparition de Jésus au lac de Génézareth, où il transmet à Pierre la direction souveraine de l'Église (3).

Le quatrième Évangile se distingue

(1) *Jean*, 5, 1-47.
(2) C. 6.
(3) 7, 2, ad 10, 21.

(1) 10, 22, ad 11, 53.
(2) 11, 55, ad 12, 50.
(3) 21, 1-23.

des Évangiles synoptiques non-seulement par le caractère et le plan, mais par le style, et il l'emporte sur eux. Dans le récit des faits historiques il entre dans les moindres détails, et cette exactitude il l'achète même aux dépens de l'ensemble du récit; ses narrations, par exemple, ch. 1, 35 sq., ch. 4, ch. 9 et 11, sont aussi vivantes et aussi claires que le fut jamais le récit d'aucun témoin oculaire. Si d'une part l'humanité du Christ, qui se révélait dans son commerce avec la race coupable des hommes, se dévoila plus spécialement au sentiment profond de l'Apôtre, d'un autre côté il est bien autrement maître de la langue, qui est flexible sous sa plume et exprime de la manière la plus aimable la vie intime du Sauveur. Enfin il rend aussi d'une manière tout originale les paroles de Jésus. On n'y rencontre pas de longs discours, dans lesquels un grand nombre de gnomes ou de sentences s'enchaînent, comme dans S. Matthieu et S. Luc; il préfère rendre les discours de Jésus dans leur liaison intime, et se sert à cet effet le plus souvent du dialogue. Parfois la réponse du Christ ne semble pas directe; elle est mystérieuse (1) et forme comme les points initiaux de discours plus longs. L'Évangéliste rapporte aussi très-peu de paraboles et de comparaisons (2). Tous ces caractères; la vivacité et la clarté avec lesquelles parle l'auteur; l'exactitude avec laquelle il décrit les lieux et fait tout comprendre au lecteur; la profondeur des paroles qu'il rapporte, qui se relient les unes aux autres et réveillent à chaque fois un nouvel intérêt; le style, qui exprime d'une manière vivante et variée les sentiments graves et doux, les alternatives de crainte et d'espérance, de douleur et de joie, tout donne au quatrième Évangile un charme particulier, et laisse dans l[e] lecteur une impression qu'un livre di[vin] peut seul faire naître.

c) *But du quatrième Évangil[e].* Nous avons déjà remarqué que, d'aprè[s] l'opinion de quelques anciens, fondé[e] sur la tradition, le quatrième Évangéliste avait voulu compléter le récit des synoptiques. Quand ce ne serait pas le but principal, il faudrait toujours reconnaître que Jean, en omettan[t] les parties traitées par les synoptiques avait son dessein, et qu'ainsi, même secondairement, il en aurait complété le[s] relations. L'Apôtre lui-même dit, 20, 31 que son but principal est d'amener pa[r] le récit des miracles du Sauveur ses lecteurs à croire que Jésus est le Messie, l[e] Fils de Dieu. C'est là sans doute le bu[t] de la prédication de la foi en général mais, comme la mission donnée pa[r] Jésus à ses Apôtres, d'aller par toute l[a] terre et d'annoncer l'Évangile, s'accomplit naturellement par la prédication orale, il faut toujours qu'il y ait un mot[if] spécial pour que l'annonce de la foi [se] fasse par écrit. L'auteur voit menacé[e] la foi que l'Évangile doit raffermir. So[n] but principal est modifié par le dange[r] il dirige son Évangile contre les hérésies, qu'il combat et réfute, afin de consolider la foi véritable; il a donc d[û] avoir spécialement les motifs suivan[ts] d'écrire son Évangile :

1. Dès les temps apostoliques s'élevèrent les erreurs des Ébionites, des Docètes et des Nicolaïtes, qu'il est du devoir de l'Apôtre de combattre.

2. Si c'est le devoir de l'Apôtre, [il] n'est pas d'une critique saine de ni[er] dans les écrits apostoliques, en mêm[e] temps que des intentions polémiqu[es] qui leur sont toujours étrangères, d[es] allusions claires et directes aux erreu[rs] dominantes.

3. L'apôtre Jean, en particulie[r] écrit sa première et sa deuxième Épît[re] dans une intention polémique cont[re]

(1) 6, 25, 26; 14, 27 sq.
(2) 4, 19; c. 10 et 15.

ceux qui nient que Jésus est le Messie (1), et il est incontestable que Jean, dans son Épître I, 3, 4, et dans le chapitre 4, 2, de la même Épître, a en vue les hérésies des antinomistes et des Docètes.

4. Les lettres sont écrites à peu près dans le même temps que l'Évangile.

5. L'Évangile lui-même renferme des indications précises. Le but spécial est de donner un abrégé des dogmes sur la personne du Christ et d'affirmer précisément ce que les Ébionites, les Docètes et les disciples de Jean-Baptiste niaient. Ainsi Jean veut nous exposer la vie de Jésus, en vue des hérétiques qui niaient sa divinité, peut-être déterminé par leurs attaques. Les principales erreurs qu'il réfute sont :

1. Jésus n'est qu'un homme (Ébionites) ;

2. Le Verbe n'est pas vrai Dieu, mais un être subordonné ;

3. L'union de l'humanité de Jésus avec le Verbe n'est pas réelle, elle est apparente (Cérinthe) ;

4. Jésus n'est pas un véritable homme (Docètes) (2).

A ces erreurs l'Apôtre oppose les propositions suivantes :

1. Le Verbe est vrai Dieu : il était au commencement en Dieu ; par lui tout a été fait ; il est éternel et tout-puissant ; il a par conséquent tous les attributs de la divinité (3).

2. Ce Verbe est venu dans le monde; il a pris la nature humaine ; les deux natures sont unies dans la personnalité unique de Jésus (4.)

3. L'humanité de Jésus est véritable ; elle participe à toutes les propriétés de la chair terrestre.

Ces trois propositions sont historiquement développées dans l'Évangile, de telle sorte que l'Apôtre, ne les perdant jamais de vue, les unit sans cesse les unes aux autres et les résume dans sa conclusion, non pas en s'en prenant directement aux hérésies et en entrant dans le détail des erreurs qu'il réfute, mais en enseignant directement la vérité, tantôt de l'une, tantôt de l'autre des propositions dogmatiques énoncées ci-dessus. Ainsi, par exemple, l'Apôtre commence par le témoignage que Jean-Baptiste donne à l'éternité du Verbe (1). Dans le même but il rend souvent compte des discussions des pharisiens avec Jésus, qui proclame sa divinité en face d'eux et les reprend de leur incrédulité (2). Il décrit les miracles dans lesquels la gloire, δόξα, du Fils unique du Père se révèle de la manière la plus éclatante (3). De là les fréquentes affirmations du Seigneur sur son égalité de nature avec son Père : « Moi et mon Père nous sommes un ; qui me voit voit mon Père; qui me hait hait Celui qui m'a envoyé. » Il oppose aux Docètes non-seulement toute la vie et la Passion de Jésus-Christ, mais certaines narrations spéciales, comme 21, 1-14, surtout vers. 12 sq. (4). Le sixième chapitre, dans lequel le Seigneur parle de son corps et de son sang comme d'une véritable nourriture et d'un vrai breuvage, est également dirigé contre le docétisme, dont les partisans ne voulaient reconnaître dans ce sacrement ni un vrai corps, ni du sang véritable, ainsi qu'on le voit clairement dans Ignat. *ad Smyrn.*, cap. 7.

En outre, il y avait à cette époque des disciples de Jean-Baptiste qui tenaient ce prophète pour le Messie. Il est incontestable que l'Évangéliste les

(1) I *Jean*, 2, 22. II *Jean*, 7-11 ; 4-6.
(2) *Voy.* CÉRINTHE, DOCÈTES, ÉBIONITES.
(3) *Jean*, 1, 1-3.
(4) *Ibid.*, 1, 14.

(1) 1, 15.
(2) 5, 18 sq. ; 7, 14, 36 ; c. 9 ; c. 10, 22-39.
(3) Ib. c 9 et 11.
(4) Conf. *Luc*, 24, 36-43. *Ignat. ad Smyrn.*, c. 3.

a en vue. « J'ai, dit Jésus aux Juifs (1), un témoignage bien plus important que celui de Jean ; car les œuvres que mon Père m'a chargé de faire, ces œuvres que je fais, rendent témoignage de moi, que le Père m'a envoyé. » Si le témoignage de Jean-Baptiste était d'une valeur si subordonnée aux yeux de Jésus, pourquoi l'Évangéliste, d'un autre côté, lui attribue-t-il une si grande autorité? L'aveu du Précurseur, qu'il n'est pas le Christ, est consigné d'une façon qui serait tout à fait incompréhensible si l'Évangéliste n'avait pas devant les yeux des gens qui tenaient le Précurseur pour le Christ. Les disciples de Jean, qui mettaient l'autorité de leur maître au-dessus de celle du Seigneur, sont réfutés par les propres paroles du Précurseur; ils devaient donc être réduits au silence lorsqu'il disait lui-même nettement : « Je ne suis pas le Christ (2). » C'est ainsi que l'Évangéliste montre l'opinion que le Précurseur avait de Jésus, et il rattache à ce premier aveu les autres témoignages ; le Précurseur rend en particulier témoignage d'un miracle auquel il associe la proclamation de la divinité du Christ (3).

Les paroles de Jésus, qui dit de lui-même qu'il est la lumière (4), le Christ (5), le Fils de Dieu (6), qu'il était avec Dieu dès le commencement du monde (7), se rapportent évidemment aux témoignages du Précurseur, annonçant l'Agneau de Dieu, qui était avant lui (8).

Du reste l'Apôtre va bien au delà du point de vue de la négation hérétique, et, en démontrant le Verbe incarné comme le Sauveur du monde et la foi du Christ comme la condition absolue du salut (1); en décrivant l'action du Saint-Esprit dans chaque âme et dans toute l'Église, et en donnant par là même une image abrégée du royaume de Dieu, il imprime à son exposition un caractère universel, il en fait une sorte d'apologie générale, qui en même temps réfute d'une manière spéciale les erreurs du temps, et cette réfutation, loin de nuire au caractère général de l'œuvre, le renforce et le confirme.

a) ***Authenticité***, ***intégrité***. D'après S. Irénée (2), Jean écrivit son Évangile pendant qu'il était à Éphèse; c'est là une autorité de poids; car entre ce garant et l'Apôtre il n'y a que Polycarpe, disciple de l'un, maître de l'autre. Sans doute il ne désigne pas plus en détail le quatrième Évangile. Les traces qu'on en trouve dans les lettres de S. Ignace ne sont pas décisives, parce que leur auteur avait aussi entendu l'enseignement oral de l'Apôtre il en est de même de S. Polycarpe. En attendant il est certain que les Valentiniens se servaient de tout l'Évangile de Jean, comme le dit S. Irénée en nommant expressément l'auteur (3). Ceci prouve l'authenticité du premier chapitre ; car ils en appelaient à S. Jean surtout pour prouver leurs syzygies. Or Valentinien florissait vers 140. Son disciple Héracléon composa, sur l'Évangile qu'ils attribuaient expressément à Jean (4), des commentaires dont Origène a conservé des fragments (5). L'identité du quatrième Évangile avec celui de S. Jean se prouve aussi par la signature qu'il porte. Le disciple qui l'a écrit est le même que celui qui, durant la Cène

(1) 5, 36.
(2) 1, 19 sq. Conf. 1, 30 sq.; 3, 28 sq.
(3) 1, 32-34.
(4) 8, 12; 12, 35, 46 ; 9, 5; 3, 19 sq.
(5) 10, 25; 4, 25.
(6) 5, 17 sq.; 9, 35 sq.; 10, 30, 36; 3, 16 sq.; 14, 7 sq.
(7) 8, 56 sq.; 17, 5; 16, 28; 6, 41-62; 3, 11-33.
(8) 1, 8, 15, 26 sq.; 30.

(1) Par exemple : 4, 42; 9, 35; 10, 22-38; 12, 35 sq.; 3, 18.
(2) 3, 1.
(3) 3, 11.
(4) Irén., 1, 8.
(5) Feilmoser, p. 241.

était couché sur le sein de Jésus (1). On a attaqué surtout le dernier chapitre. Les versets qui soulèvent le plus d'objections, 21, 20-23, sont inséparables de 21, 15-19, et c'est un récit écrit nettement dans l'esprit de S. Jean. On n'a donc pas de motif pour l'attaquer. Il n'est pas aussi certain qu'on l'admet aujourd'hui assez généralement, même parmi les Catholiques, que les versets 24 et 25 soient une addition étrangère, faite d'ailleurs immédiatement après la rédaction du livre. On a voulu le conclure de οἴδαμεν (2). Si cependant on considère l'ensemble, le témoignage que le verset 24 rend à la véracité de l'Évangile n'est pas une chose si extraordinaire dans la bouche de S. Jean. Un peu plus tôt il en fait autant (3), et comme la troisième Épître de Jean se termine absolument de même que l'Évangile, et d'ailleurs dans une forme inattaquable, on a des motifs suffisants pour conclure de l'une à l'autre par analogie. La forme de la première personne n'est pas impossible ; on peut accorder sans danger qu'elle est un peu étrange.

SCHWARZ.

ÉVANGILES APOCRYPHES. *Voyez* APOCRYPHE (*littérature*).

EVANGILES (LE LIVRE DES) ou EVANGELIARIUM ET EVANGELISTARIUM. On nommait ainsi le livre d'Église qui contenait les péricopes évangéliques pour chaque messe, ou le livre des Évangiles. On sait qu'autrefois ce qui est aujourd'hui contenu dans le Missel était réparti dans plusieurs livres. On attribue en général à S. Jérôme la première idée des péricopes actuelles. Les Grecs nomment le livre qui renferme les Évangiles divisés en leçons Εὐαγγέλιον ; l'*Evangelistarium*, Εὐαγγελιστάριον, est un supplément à l'Évangile dans lequel est indiquée la série des Évangiles qu'on lit à la messe, l'endroit où ils commencent et où ils se terminent. En outre il renferme trente-cinq canons, au moyen desquels on peut toujours trouver l'Évangile des dimanches de toute l'année ; plus l'indication des matines, du ton du chant pour chaque dimanche, des notices pour trouver la date de Pâques, et un *paschalium perpetuum*, πασχάλιον διηνεκές, c'est-à-dire un calendrier perpétuel composé par Emmanuel Glyzonius (1). X. Schmidt, dans sa Liturgique (2), met entre parenthèses, à côté de *Evangeliarium*, *Synaxarium*, synonyme ; c'est une erreur, car, d'après Léon Allatius (3), les *synaxaria* signifient *vitæ sanctorum et martyrum in compendium redactæ*, *et succincta expositio solemnitatis de qua agitur*.

Cf. G. Cave, *Dissert. de libris et officiis eccles. Græcorum*, *s. v.* Συναξαρία.

ÉVANGILES ET DES ÉVANGÉLISTES (FIGURES SYMBOLIQUES DES). Dès les temps les plus anciens on considéra les quatre Évangiles comme les quatre colonnes sur lesquelles repose l'Église, ou comme les chérubins dont parlent Ézéchiel (4) et l'Apocalypse (5), sur lesquels trône le Sauveur (6). Les paroles du prophète Ézéchiel donnèrent occasion de représenter les Évangiles et les Évangélistes sous l'image des chérubins ; mais comme les créatures qui constituent le chérubin de l'Ancien Testament (l'homme, le lion, le bœuf et l'aigle) paraissent dans l'Apocalypse, non plus

(1) 21, 24. Conf. 20.
(2) V. 24.
(3) 19, 35.

(1) *Voy. Leonis Allatii de Libris eccles. Græc. dissert.* I, p. 33-46.
(2) T. I, p. 76.
(3) L. c., p. 91.
(4) 1, 5 sq.
(5) 4, 6 sq.
(6) Irén., *adv. Hæres.*, III, 11, 17.

réunies, mais séparées, on attribua l'une de ces quatre créatures à chacun des quatre Évangiles et des Évangélistes, ou bien même on représenta ceux-ci par celles-là, comme on le voit déjà, par exemple, dans l'église de Sainte-Sabine, bâtie par Célestin I[er] (1). Quoique S. Irénée reconnaisse déjà dans les quatre créatures qui constituent le chérubin les figures symboliques des Évangiles et des Évangélistes, on ne possède aucune image de ce genre remontant aux premiers siècles de l'Église (2). A cette époque reculée les quatre Évangiles ou Évangélistes étaient représentés par quatre rouleaux d'écriture, au milieu desquels se trouvait le Christ, ou par quatre ruisseaux jaillissant d'une colline sur laquelle s'élevait le Christ, ou son monogramme, ou la croix ou un agneau (3). Dans les plus anciennes représentations des Évangélistes on prenait les quatre créatures formant le chérubin pour en faire directement la figure symbolique des Évangélistes, et l'on peignait ces figures à la place des Évangélistes eux-mêmes; mais on finit par peindre les Évangélistes en leur donnant à chacun une des créatures pour symbole.

Il n'y a pas unanimité dans l'antiquité sur le partage de ces mêmes figures entre les Évangélistes. D'après S. Irénée (4) Matthieu devait avoir l'homme, Marc l'aigle, Luc le bœuf, et Jean le lion; c'est ainsi que le poëte Juvencius distribue ces attributs (5). S. Augustin blâme cette division, et donne à S. Matthieu le lion, à S. Marc l'homme, le bœuf à S. Luc, l'aigle à S. Jean (6).

(1) Ciampini, *Vet. Moniment.*, etc., p. 191.
(2) Conf. Borgia, *de Cruce Veliterna*, Rom., 1780, p. 117.
(3) Munter, *Figures symboliques et représentations artistiques des anciens Chrétiens*, Altona, 1825, p. 44.
(4) L. c.
(5) Conf. Ciampini, l. c., p. 192.
(6) *De Concensu Evangel.*, c. 6.

S. Jérôme enfin approuve une autre distribution, selon laquelle l'homme appartient à S. Matthieu, le lion à S. Marc, le bœuf à S. Luc, l'aigle à S. Jean (1).

On apporte pour chacune de ces distributions des motifs particuliers qu'il est inutile de rappeler ici, la distribution approuvée par S. Jérôme ayant fait disparaître peu à peu les autres et étant restée la seule admise à travers le moyen âge jusqu'à nos jours.

Sédulius (2) et Grégoire le Grand (3) sont d'accord (4) pour trouver les motifs de cette distribution dans le commencement des Évangiles, et S. Jérôme les explique ainsi : S. Matthieu a pour symbole l'homme, parce qu'il commence en donnant la généalogie humaine du Christ; S. Marc, le lion, parce qu'il rappelle au commencement la voix du lion qui crie dans le désert; S. Luc, le bœuf (animal destiné au sacrifice), parce qu'il rapporte d'abord le sacrifice de Zacharie; S. Jean, l'aigle, parce qu'il prend son essor comme l'aigle en commençant par ces paroles : *In principio erat Verbum.*

On voit que la chose principale était l'attribution des figures du chérubin aux Évangélistes, mais que la distribution de ces figures n'était qu'accessoire, qu'elle varia longtemps et finit par être fixée par le consentement commun. Mais comme les Évangiles ont pour objet la vie et les œuvres du Sauveur, on rapportait aussi les figures du chérubin au Christ lui-même, comme le fait S. Jérôme quand il dit : *Christus etenim... homo nascendo, vitulus moriendo, leo resurgendo, aquila est ascendendo* (5) ; ou S. Ambroise : *Ple-*

(1) *Comment. in Ezechiel.*, c. 1.
(2) *In Carmen paschale.*
(3) Hom. 4 *in Ezechiel.*
(4) Conf. Ciampini, l. c., et Molanus, *Histor. SS. Imaginum*, l. III, c. 15.
(5) *Præf. in Marc.*

rique tamen putant ipsum Dominum nostrum in quatuor Evangelii libris quatuor formis animalium figurari, quod idem homo, leo, vitulus et aquila esse comprobatur : homo, quia natus ex Maria est; leo, quia fortis est; vitulus, quia hostia est; aquila, quia resurrectio est (1). Ces explications ne remontent plus à l'origine même de ces figures symboliques et ne semblent plus que des interprétations postérieures, ce qui est encore bien plus le cas quand Bossuet dit : « On voit aussi dans les quatre animaux quatre principales qualités des saints : dans le lion, le courage et la force; dans le veau, qui porte le joug, la docilité et la patience; dans l'homme, la sagesse, et dans l'aigle, la sublimité des pensées et des désirs (2). »

Cf. *l'Art symbolique et l'Iconographie chrétienne. Essai sur l'interprétation et l'intelligence des images ecclésiastiques du moyen âge*, Francfort, 1839, p. 2-4, 59 sq.

WELTE.

ÉVARISTE (S.). Plusieurs martyrs de l'ancienne Église ont porté ce nom; ainsi le Martyrologe romain cite trois Évariste, dont l'un fut mis à mort sous Dioclétien, à Césarée, 14 octobre; l'autre sous Dèce, en Crète, 23 décembre; le troisième sous Trajan, à Rome. Ce dernier est le Pape Évariste, dont l'Église fait la fête le 26 octobre. La chronologie n'est pas plus fixée par rapport à S. Évariste que par rapport aux plus anciens Papes en général. D'après Eusèbe (3), Évariste succéda immédiatement à Clément, dans la troisième année de Trajan, vers l'an 101 apr. J.-C., et mourut, après avoir administré son évêché pendant huit ans, dans la douzième année de Trajan, c'est-à-dire vers l'an 109 ou 110. S. Irénée avait dit avant Eusèbe (1) qu'Évariste était le successeur immédiat de S. Clément sur le siége apostolique. D'après S. Augustin (2) et Optat de Milève (3), comme suivant le catalogue de Libère et d'autres catalogues des Papes, Clément aurait eu pour successeur Anaclet, et celui-ci Evariste. Baronius préfère ce calcul (4), et place l'épiscopat de S. Évariste entre 112 et 121 après J.-C.

Évariste, dit-on, fut Grec de naissance et fils d'un Juif. Il n'y a rien de certain sur son administration, car ce que dit de lui le *Liber pontificalis*, qu'il attribua des titres, *titulos*, aux prêtres, c'est-à-dire des églises particulières et des autels auxquels ils furent préposés, qu'il institua sept diacres, etc., est une relation très-postérieure, qui n'est pas à l'abri de diverses objections. Il n'est pas non plus certain qu'Évariste fut martyr, et l'on ignore l'époque de sa mort. D'après le Livre pontifical, ses restes auraient été inhumés au Vatican (5).

Si les données chronologiques de S. Irénée et d'Eusèbe étaient hors de doute, Évariste aurait administré l'Église romaine à l'époque où S. Ignace d'Antioche subit le martyre, et tous les éloges que S. Ignace donne à l'Église romaine, dans son Épître aux Romains (6), remonteraient à S. Évariste, leur évêque. Le faux Isidore a attribué à S. Évariste deux lettres dont il a tiré les divers passages, les uns des lettres du Pape Innocent Ier, d'Isidore de Séville, de divers décrets d'anciens conciles, les autres du *Liber pontificalis* et de la Bible.

(1) *Prolog. in Luc.*
(2) *Apocalypse*, 4, 7. Bossuet, OEuvr. complètes, t. I, p. 428, éd. Lefèvre, 1855.
(3) *Hist. eccl.*, l. III, c. 34, et lib. IV, c. 1.

(1) *Adv. Hæres.*, l. III, c. 3, n. 3.
(2) Ep. 165.
(3) L. II.
(4) *Annal.*, ad ann. 112, n. 4.
(5) Conf. Baron., ad ann. 112, n. 4-10, et 121, n. 1 et 2, et Platina, *Vitæ Pontificum*, n. 6.
(6) *Voy.* Héfélé, *Opera Patrum apostolic.*, édit. III, p. 200 sq.

Cf. Knust, *de Fontibus et consilio Pseudo-Isidorianæ Collectionis*, Gœtting., 1832, p. 40.

HÉFÉLÉ.

ÈVE (חַוָּה), femme du premier homme. Lorsque Adam eut donné un nom à tous les animaux qui passèrent devant lui, et qu'il ne vit parmi eux aucune compagne de son espèce, Dieu le plongea dans un profond sommeil, prit une de ses côtes, en fit la femme, et la présenta à Adam, qui la reconnut aussitôt comme l'os de ses os, la chair de sa chair, et la nomma *Ischa*, אִשָּׁה (femme), parce qu'elle avait été prise de l'homme, *Isch*, אִישׁ (1). C'est dans ce rapport primordial qu'est contenue l'indissolubilité du mariage, que Jésus-Christ a rétabli dans sa pureté primitive et dont il a fait un sacrement (2).

Ève se laissa tenter par les représentations mensongères du serpent (3), qui était sous l'influence immédiate du diable (4), prit du fruit défendu, et entraîna Adam à violer la défense du Seigneur (5). Dieu lui annonça qu'elle enfanterait au milieu de grandes douleurs et qu'elle serait sous la puissance de l'homme (6); mais en même temps il annonça, en parlant au serpent, que la femme serait la cause du salut, Celui qui écraserait la tête du serpent devant naître d'elle. Quoique Dieu eût annoncé à Adam que la mort serait le châtiment du péché, Adam nomma sa femme Ève, חַוָּה, *vie*, parce qu'elle devait être la mère de tous les vivants.

HILLÉ.

ÉVÊCHÉ. *Voyez* DIOCÈSE.

ÉVÊQUE. Nous parlerons dans cet article du nom, des fonctions, de l'origine, de la nature, de la puissance, des priviléges, de l'élection, de la consécration des évêques et de la vacance des siéges épiscopaux.

I. *Du nom d'évêque.* L'évêque est le supérieur, légalement subordonné au chef de l'Église universelle, qui exerce la plénitude de la puissance ecclésiastique dans un diocèse. Le mot évêque, *episcopus* (en allemand *bischof*, primitivement *biscof*, *pischof*), vient du grec ἐπίσκοπος, et a le même sens que *superintendant*, *superinspector*, *speculator* (1). Dans les premiers temps les évêques se nommaient aussi *presbyteri* (prêtres), parce qu'ils étaient en général les plus anciens du sacerdoce, et encore *antistites*, *præpositi*, *pontifices*, *apostoli*, *apostolici*. On les voit même appelés *Papa*; mais à dater du sixième siècle cette désignation fut réservée à l'évêque de Rome. De même jusqu'au septième siècle ils s'intitulèrent, dans les écrits émanés d'eux, *servus servorum Dei*, et depuis le douzième siècle ils s'intitulent dans leurs actes officiels: *Dei et apostolicæ Sedis gratia episcopus* (2).

II. *Origine de l'épiscopat.* L'épiscopat est la continuation de l'apostolat, dont il est né. Les Apôtres, pour accomplir la mission qu'ils avaient de propager le Christianisme, organisèrent les communautés fondées par eux, en instituant une fonction spécialement chargée du soin des pauvres et de l'administration des biens de l'Église; ce fut celle des *diacres* (3). De plus, ils instituèrent, pour former le conseil de l'église (4), pour diriger la commune (5),

(1) *Genèse*, 2, 21-23. I *Cor.*, 11, 8, 9.
(2) *Genèse*, 2, 24. *Matth.*, 19, 4, 5. *Marc*, 10, 8. I *Cor.*, 6, 16. *Éph.*, 5, 31.
(3) *Genèse*, 3, 1.
(4) *Sagesse*, 2, 24. *Jean*, 8, 44.
(5) *Genèse*, 3, 6. *Eccl.*, 25, 33. I *Tim.*, 2, 14.
(6) *Genèse*, 3, 16. I *Cor.*, 14, 34.

(1) August., *de Civitate Dei*, l. XIX, c. 19. *Concil. Aquisgran.*, c. 816, l. 1, c. 9. Hartzheim, *Conc. Germ.*, t. I, p. 439, c. 11, C. VIII, quæst. 1, c. 1, § 7, dist. XXI.
(2) *Voy.* APOSTOL. SEDIS GRATIA.
(3) *Act.*, 6, 1-6.
(4) *Act.*, 15, 2, 4, 6, 23; 16, 4.
(5) *Act.*, 20, 17, 28. I *Pierre*, 5, 1, 2.

pour administrer les sacrements (1), une autre fonction, celle des anciens, des *prêtres*, πρεσβύτεροι, ou des inspecteurs, des *évêques*, ἐπίσκοποι (2). Non-seulement chaque Apôtre veillait sur la communauté qu'il avait fondée, mais tous les Apôtres veillaient à la fois sur toutes les Églises. Ils les visitaient toutes, ils les instruisaient et les avertissaient par leurs lettres, et demeuraient personnellement les intermédiaires de leur union mutuelle (3). Ce que les évêques eurent à faire plus tard fut fait par les Apôtres, leur vie durant; leur mission, émanée du Christ, constituait, dans l'organisation des Églises, une charge formelle, ayant son cercle d'attribution déterminé et sa sphère de puissance bien marquée (4). On ne peut objecter ici que dans l'origine cette organisation n'était pas nettement déterminée et limitée dans tous ses sens. Cette forme précise et arrêtée devait être le résultat du développement régulier de l'organisation primitive, et s'accuser de plus en plus à mesure que les Apôtres, ne pouvant plus suffire à tous les travaux qui se multipliaient par l'extension même du Christianisme, se choisirent des aides, comme S. Paul prit Timothée à Éphèse, Tite en Crète (5), en les nommant ses coopérateurs, συνεργός (6). La mission de ces coopérateurs était également formelle, car ils recevaient le pouvoir spécial inhérent à l'apostolat (7).

(1) *Jacq.*, 5, 14.

(2) C'est pourquoi le mot de ἐπίσκοποι ne s'applique qu'aux πρεσβύτεροι, comme le prouvent les *Act*, 20, 17-28; *Tite*, 1, 5, 7, et cette circonstance qu'au temps des Apôtres on ne voit apparaître comme fonctionnaires dans les communautés que des ἐπίσκοποι et des διάκονοι, la première expression désignant les πρεσβύτεροι, *Philipp.*, 1, 1; I *Tim.*, 3, 18. *Clemens ad Corinth.*, 1, 42, 44.

(3) *Act.*, 15, 36-41. *Rom.*, 16, 10. I *Cor.*, 16, 19, 20.

(4) *Act.*, 1, 20-25.

(5) I *Tim.*, 1, 3. *Tite*, 1, 5.

(6) *Rom.*, 16, 21. II *Cor.*, 8, 23.

(7) *Tite*, 1, 5; 2, 15. I *Tim.*, 1, 3, 4; 5, 19-22.

L'institution de ces coopérateurs distingua la fonction épiscopale de la fonction apostolique. Cette création fut d'autant plus nécessaire que les Apôtres, à mesure que le Christianisme se propageait, étaient obligés eux-mêmes de se répandre trop au loin pour rester des centres suffisamment actifs et des foyers d'unité pour les diocèses isolés. D'ailleurs ils devaient mourir les uns après les autres. C'est pourquoi les Apôtres eux-mêmes ou leurs coopérateurs instituèrent dans chaque grande Église un supérieur suprême, chargé d'exercer le ministère apostolique, et ce supérieur reçut dès lors exclusivement le nom d'évêque, ἐπίσκοπος. On doit considérer comme tels ceux que S. Jean dans l'Apocalypse (1) nomme les anges des sept Églises, ἄγγελοι τῶν ἑπτὰ ἐκκλησιῶν.

Ainsi l'épiscopat est la continuation du ministère apostolique, à travers une série de pontifes non interrompue depuis l'origine jusqu'à nos jours. Comme tout se perpétue typiquement dans l'Église, sous des formes distinctes, sinon tout d'abord complétement séparées, ainsi l'apostolat se perpétua dans l'épiscopat, et fut respecté comme tel, suivant les témoignages que nous avons des temps apostoliques. S. Ignace, qui mourut en 110, dit dans sa lettre aux Chrétiens de Smyrne : *Omnes episcopum sequimini, ut Jesus Christus Patrem et presbyterium ut Apostolos. Diaconos autem revereamini ut Dei mandatum.* Et S. Irénée (2) : *Traditionem itaque Apostolorum in toto mundo manifestatam in omni Ecclesia adest respicere omnibus qui vera velint videre, et habemus annumerare eos qui ab Apostolis instituti episcopi in Ecclesiis et successores eorum usque ad nos.* Eusèbe écrit (3) : Οἱ Ἀπόστολοι

(1) 1, 20; 2, 1, 8, 12, 18; 3, 1, 7, 14.

(2) *Adv. Hæres.*, III, 3, n. 1.

(3) *In Isaiam*, IX, 14.

τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν καὶ οἱ τούτων διάδοχοι οἵτε εἰς δεῦρο τῶν ἐκκλησιῶν αὐτοῦ προεστῶτες. On lit dans S. Cyprien (1) : *Unitatem a Domino et per Apostolos nobis successoribus traditam obtinere curemus ;* dans S. Jérôme (2) : *Apud nos Apostolorum locum tenent episcopi ;* et ailleurs (3) : *Omnes (episcopi) Apostolorum successores sunt ;* dans S. Augustin (4) : *In eorum locum constituit nos ;* dans S. Grégoire (5) : *Horum (Apostolorum) profecto nunc in Ecclesia episcopi tenent locum.*

Les conciles ont confirmé cette doctrine des Pères. Celui de Carthage dit dans ce sens : *Quibus (Apostolis) nos successimus, eadem potestate Ecclesiam Domini gubernante;* et le concile de Trente (6) proclame : *Proinde sacrosancta Synodus declarat, præter cæteros ecclesiasticos ordines, episcopos, qui in locum Apostolorum successerunt, ad hunc hierarchicum ordinem præcipue pertinere.*

L'Église épiscopale anglicane elle-même considère l'autorité de ses évêques comme découlant des Apôtres, et les anglicans Hammond, Pearson, Beveridge, Dodwell, Bingham, Usser et d'autres, ont défendu cette doctrine dans de savants ouvrages.

Les presbytériens et les écrivains protestants d'Allemagne ne voient en revanche dans l'épiscopat qu'une forme postérieure de la discipline. Cependant de temps à autre il s'est montré parmi eux des auteurs qui se sont rapprochés de l'idée catholique. Ainsi le protestant Rothe dans son écrit : *les Commencements de l'Église chrétienne et de son organisation* (7), suppose qu'en l'an 70 une résolution commune des Apôtres, encore tous vivants alors, constitua l'épiscopat.

Il développe ce point de vue : que l'opposition entre les judéo-Chrétiens et les pagano-Chrétiens se maintenait surtout par l'attente dans laquelle étaient les premiers que Dieu agirait encore d'une manière spéciale pour soumettre les pagano-Chrétiens à la théocratie judaïque ; que cette attente se perdit après la ruine du temple de Jérusalem, et que, dès lors, les Apôtres se virent obligés de compléter l'organisation de l'Église par l'institution de l'épiscopat. Quand nous ne devrions voir dans ce système de Rothe qu'une reconnaissance formelle d'une création qui s'était constituée d'une manière vivante, toujours est-il que Rothe admet l'épiscopat comme une fondation immédiate et préméditée des Apôtres eux-mêmes. Mais l'auteur renonce aux conséquences pratiques et fécondes de cette reconnaissance lorsqu'il prétend qu'on peut se passer de l'épiscopat comme d'une institution purement humaine, et dit (1) : « Si l'épiscopat est réellement, comme nous le prétendons, une institution apostolique, il nous est bien permis de découvrir quelque chose de décisif et de providentiel dans cette circonstance qu'il ne nous est point parvenu d'autres détails évidents sur cette institution. La Chrétienté ne devait pas être tentée de considérer l'institution de l'épiscopat comme étant de droit divin, *ex jure divino*, de prendre une mesure temporaire, inspirée par la sagesse humaine, pour une mesure en elle-même nécessaire, permanente et divine, et de s'imposer à jamais un joug forgé de ses propres mains. »

L'Église catholique voit, dans la promesse faite par le Seigneur aux Apôtres (Matth., 28, 20), non une simple pro-

(1) *Epist.* 65, *ad Rogatianum* (c. 25, § 1, D. 93). *Epist.* 42, *ad Cornelium.*
(2) *Epist.* 41, *ad Marcellam.*
(3) *Epist.* 146, *ad Evang.*
(4) *De Verbo Dom. serm.* 24.
(5) *In Evang.*, l. II, hom. 26.
(6) Sess. XXIII, c. 4, *de Ordine.*
(7) Wittenberg, 1827, vol. I.

(1) L. c., p. 92, note 207.

messe personnelle, mais une promesse valant pour leurs successeurs, et elle applique ici le mot de Tertullien (1) : « Les Apôtres du Seigneur nous sont garants que, ce qu'ils ont institué, ils ne l'ont point puisé dans leur volonté arbitraire, mais qu'ils ont fidèlement transmis aux peuples l'ordre que le Christ lui-même a établi. » Il était notamment indispensable, pour éviter et décider les controverses, que, de leur vivant, les Apôtres s'associassent des hommes éprouvés, exerçant avec eux le ministère pastoral et devant les remplacer après leur mort. C'est ainsi que S. Clément de Rome, Père apostolique, dit (2) : Καὶ οἱ Ἀπόστολοι ἡμῶν ἔγνωσαν διὰ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὅτι ἔρις ἔσται ἐπὶ τοῦ ὀνόματος τῆς ἐπισκοπῆς. Διὰ ταύτην οὖν τὴν αἰτίαν πρόγνωσιν εἰληφότες τελείαν κατέστησαν τοὺς προειρημένους, καὶ μεταξὺ ἐπινομὴν δεδώκασιν, ὅπως ἐὰν κοιμηθῶσιν, διαδέξωνται ἕτεροι δεδοκιμασμένοι ἄνδρες τὴν λειτουργίαν αὐτῶν, *Et Apostoli nostri per Dominum nostrum Jesum Christum cognoverunt contentionem de nomine episcoporum oborituram, atque ob hanc causam, perfecta præscientia præditi, constituerunt prædictos, ac deinceps ordinationem dederunt, ut in defunctorum locum alii viri probati succedere et illorum munia exequi possent.* Si donc les évêques sont les successeurs des Apôtres, si, comme le dit S. Cyprien (3), *Apostolis vicaria ordinatione succedunt*, ils sont leurs représentants, ils n'en ont toutefois pas tous les dons et tous les droits ; cette puissance universelle, les évêques ne la possèdent qu'en commun ; les évêques sont limités dans l'exercice de leur puissance, quant à l'espace et par le fait, et ils sont subordonnés au successeur de S. Pierre. Mais les évêques seuls sont les successeurs des Apôtres, et l'Église a toujours condamné comme une hérésie l'égalité qu'Aétius (1) voulait établir entre les évêques et les prêtres : Μία γάρ ἐστι τάξις καὶ μία, φησί, τιμή, καὶ ἓν ἀξίωμα· χειροθετεῖ, φησί, Ἐπίσκοπος, ἀλλὰ καὶ ὁ Πρεσβύτερος, λυτρὸν δίδωσιν ὁ Ἐπίσκοπος, ὁμοίως καὶ ὁ Πρεσβύτερος, *Unus enim est ordo, et unus (inquit) honor, et una dignitas; imponit (inquit), manus episcopus, sed etiam presbyter, lavacrum dat episcopus, similiter et presbyter.* — Et le concile de Trente (2) a de nouveau anathématisé cette opinion : *Si quis dixerit episcopos non esse presbyteris superiores..., anathema sit.* Pour soutenir cette erreur, les hérétiques en ont appelé à de prétendus témoignages des saintes Écritures et des Pères, et d'abord à S. Irénée (3), et à l'usage des premiers temps de l'Église, qui se servait indifféremment des expressions ἐπίσκοπος et πρεσβύτερος ; ce qui, disent-ils, prouve que les prêtres remplissaient les fonctions épiscopales, et que ce ne fut que par la nécessité d'établir une plus grande unité dans l'administration de l'Église, s'étendant de plus en plus, que l'épiscopat se distingua du sacerdoce et s'éleva au-dessus de lui. Mais il est toujours téméraire de vouloir conclure, pour des temps aussi simples que les temps apostoliques, d'une expression usitée à l'usage de la chose elle-même, surtout quand, comme dans le cas présent, on peut démontrer la distance énorme qui existait entre le mot et la chose. Ainsi le Christ est appelé apôtre et évêque (4); ainsi le nom d'apôtre est donné à d'autres qu'à des apôtres, même à des femmes (5); les prêtres et les évêques sont nommés diacres (6); les Apôtres eux-

(1) *De Præscr.*, c. 6.
(2) *Epist.* I, *ad Corinth.*, c. 44.
(3) *Ep.* 69, *ad Florentium.*

(1) Epiphan., *Hæres.*, l. III, *hær.* 75.
(2) Sess. XXIII, can. 7, *de Sacr. ord.*
(3) *Adv. Hær.*, III, c, 2, n. 2 ; c. 3, n, 1 et 2.
(4) *Hébr.*, 3, 1 ; 5, 5.
(5) *Rom.*, 16, 7. *Phil.*, 2, 25.
(6) Chrysost. in c. 1. *Epist. ad Philipp.*

mêmes s'appelaient diacres (1), prêtres, prêtres comme eux, συμπρεσβύτεροι (2). La conformité des charges résulte-t-elle de l'usage indistinct de ces noms ? Qui pourrait le soutenir ? Les saints Pères exaltent tellement la dignité épiscopale, ils en font tellement ressortir l'excellence et la sublimité, surtout S. Ignace dans ses lettres, qu'il est impossible de méconnaître combien, dès l'origine, l'épiscopat était nettement distingué du presbytérat. Et cependant on cite précisément en faveur de l'erreur le témoignage et l'autorité d'un illustre docteur de l'Église. S. Jérôme, pour montrer toute la sublimité de la dignité sacerdotale, la relève tellement dans quelques passages de ses commentaires et de ses lettres, qui ont été admis dans le décret de Gratien, qu'il semble mettre de niveau le sacerdoce et l'épiscopat (3). Mais ces passages de S. Jérôme s'expliquent très-simplement par les circonstances du temps où il écrivait. Les évêques s'unissaient alors aux diacres, en tant que défenseurs et administrateurs des biens de l'Église, pour restreindre l'activité et l'autorité du sacerdoce, dont, en outre, les évêques revêtaient parfois des candidats indignes. Pour obvier à ce mal S. Jérôme blâme, dans son Commentaire sur l'Épître de S. Paul à Tite, les évêques, qui avaient le pouvoir d'instituer des prêtres dans les villes, *qui habent constituendi presbyteros per urbes singulas potestatem*, de n'avoir pas égard aux qualités que le Christ exige, par la bouche des Apôtres, de la part des prêtres, qualités qu'ils doivent avoir en commun avec les évêques (4) : *Oportet enim episcopum sine crimine esse, tanquam Dei dispensatorem; idem est ergo presbyter qui episcopus.*

C'est dans ces circonstances que S. Jérôme exprime son opinion, et dit que, dans les temps primitifs, l'administration ecclésiastique était tout à la fois entre les mains des évêques et des prêtres, ceux-là n'étant pas distingués des prêtres, même par le nom : *Antequam diaboli instinctu studia in religione fierent, communi presbyterorum concilio Ecclesiæ gubernabantur.* Ce fut plus tard, à la vue des schismes, que l'évêque prit seul la direction de l'administration extérieure de l'Église : *Postquam vero unusquisque eos, quos baptizaverat, suos putabat esse, non Christi, in toto orbe decretum est ut unus de presbyteris electus superponeretur cæteris, ad quem omnis Ecclesiæ cura pertineret et schismatum semina tollerentur.* Cette conclusion générale sur la séparation de l'épiscopat et du sacerdoce n'est qu'une présomption dont S. Jérôme se sert pour défendre le sacerdoce contre l'oppression commune des évêques et des diacres, mais que certainement il ne fait pas valoir contre le témoignage formel de l'Église, tel qu'il ressort du langage des Pères. Ainsi S. Ignace dit (1) : Τί γάρ ἐστιν ἐπίσκοπος, ἀλλ' ἢ πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας ἐπέκεινα πάντων κρατῶν, ὡς οἷόν τε ἄνθρωπον κρατεῖν μιμητὴν γινόμενον κατὰ δύναμιν Χριστοῦ τοῦ Θεοῦ; τί δὲ πρεσβυτέριον, ἀλλ' ἢ σύστημα ἱερὸν, σύμβουλοι καὶ συνεδρευταὶ τοῦ ἐπισκόπου; τί δὲ διάκονοι, ἀλλ' ἢ μιμηταὶ τῶν ἀγγελικῶν δυνάμεων, λειτουργοῦντες αὐτῷ λειτουργίαν καθαρὰν καὶ ἄμωμον; *Quid enim aliud est episcopus quam is qui omnem principatum et potestatem ultra omnes obtinet, quoad licet obtinere homini qui pro viribus imitator Christi Dei est factus? Quid vero presbyterium aliud est quam sacer cœtus, consiliarii et assessores episco-*

(1) I *Cor.*, 3, 5. II *Cor.*, 3, 6.
(2) II *Jean*, 1, 1. III *Jean*, 1, 1. I *Pierre*, 5, 1.
(3) Hieron., *in Tit.*, c. 1 (can. 5, dist. 95). *Epist.* 146, *ad Evagr.* (c. 24, dist. 93). *Epist.* 83, *ad Ocean.*
(4) Hieron., *in Tit.*, c. 1.

(1) *Epist. ad Trall.*, c. 9.

pi? Quid vero diaconi, quam imitatores angelicarum virtutum, purum et inculpatum ministerium illi exhibentes...? Tertullien (1) : *Dandi quidem habet jus summus sacerdos, qui est episcopus, dehinc presbyteri et diaconi, non tamen sine episcopi auctoritate, propter Ecclesiæ honorem, quo salvo salva pax est.* Et S. Jérôme ne fait-il pas expressément ressortir la différence de l'épiscopat et du sacerdoce, non-seulement lorsqu'il attribue exclusivement à l'évêque le droit d'ordonner des prêtres (2), et le nomme le père des prêtres (3) en parlant au prêtre Népotien : *Esto subjectus pontifici tuo et quasi animæ parentem suscipe;* ou lorsqu'il dit de S. Augustin (4) : *Vale, mi amice carissime, ætate fili, dignitate parens;* mais encore lorsqu'il représente l'évêque comme le centre réel de la communauté (5) : *aut episcopum cum populo recipimus, quem facit Christianum, aut, si episcopum non recipimus, scimus etiam nobis populum rejiciendum?*

Enfin on en réfère encore, pour mettre l'épiscopat et le sacerdoce de niveau, au temps des Apôtres, à la circonstance déjà mentionnée plus haut qu'il n'y avait alors dans la communauté que des évêques et des diacres. Mais à cette époque les Apôtres eux-mêmes remplissaient les fonctions épiscopales, et les évêques de l'Écriture étaient les seuls prêtres, *episcopi=presbyteri*. Ce n'est donc qu'une hypothèse sans fondement que l'opinion des auteurs protestants de l'Allemagne, qui admettent que dans l'origine les prêtres étaient de niveau avec les évêques, et que des circonstances particulières seules ont plus tôt ou plus tard procuré, dans diverses Églises, une prééminence à certains membres parmi les fonctionnaires du sacerdoce, de sorte que celui qui dans l'origine n'était que le premier parmi ses égaux, *primus inter pares*, s'éleva d'un rang, et que le titre d'évêque ne resta qu'à celui qui dirigeait le presbytère. Car comment ces circonstances particulières, qui devaient être diverses suivant les diverses localités, eussent-elles amené pacifiquement partout le même résultat? Vit-on jamais dans l'histoire les situations les plus différentes produire absolument les mêmes conséquences? Et si une usurpation presque universelle, si l'ambition d'un prêtre s'élevant au-dessus de ses coopérateurs a été partout la cause de la création de l'épiscopat, on se demande comment cette usurpation a pu se faire dans toutes les Églises à peu près dans le même temps? Comment aurait-elle été réalisée sans que l'histoire en eût gardé le souvenir? Comment, entreprise dans des circonstances diverses, aurait-elle partout amené les mêmes résultats? C'est le contraire que l'histoire constate et confirme, savoir que les prêtres reçurent leur pouvoir des évêques, et que toutes les lois de l'Église n'obtinrent de valeur qu'en vertu de l'autorité des évêques.

III. *Nature de l'épiscopat.* Les évêques, successeurs des Apôtres, envoyés non par Pierre, mais immédiatement par le Christ, sont les dépositaires et les continuateurs de la mission que le Christ transmit à ses Apôtres pour son Église, jusqu'à la fin des temps; ils sont les interprètes de la Révélation, les souverains pontifes, les administrateurs de l'Église, les dépositaires de l'autorité doctrinale, de l'autorité sacerdotale, de l'autorité disciplinaire. Mais, de même que les Apôtres exercèrent leur pouvoir en étant subordonnés à Pierre, de même les évêques exercèrent leur autorité en restant subordonnés au Pape. De même que la mission du Seigneur se transmit

(1) *De Baptist.*, c. 17.
(2) Hieron., *Epist.* 146, *ad Evagr.*
(3) Id., *Epist.* 52.
(4) Id., *Epist.* 105.
(5) Id., *adv. Lucifer.*, c. 4.

non à chaque Apôtre isolé, mais à tous les Apôtres réunis dans l'unité de l'apostolat représentée par Pierre, de même la puissance apostolique émanée de cette mission se propage dans la totalité de l'épiscopat uni au Pape.

De cette totalité et de cette unité de l'épiscopat découle la puissance apostolique de chacun des membres de l'épiscopat. Ils la tiennent immédiatement de Dieu, non du Pape, mais en union avec le Pape. Ils ne l'exercent légitimement qu'autant qu'ils persévèrent dans cette union. Ils sont chacun liés à un siége particulier et fixe dans l'Église universelle, qui, nécessairement, est divisée en ressorts divers, et ils ne peuvent l'exercer que dans les limites de ce ressort. Ce ressort se nomma d'abord dans l'Église une *paroisse*, παροικία, comme il se nomme encore en Orient, et, lorsque plus tard ce nom désigna le ressort d'un curé, celui de l'évêque s'appela *diocèse*, διοίκησις. L'évêque, pasteur suprême de ce diocèse, que le Pape, dépositaire du gouvernement de l'Église entière, lui remet pour qu'il la gouverne, se nomme l'évêque diocésain, *diœcesanus;* il se nomme encore *judex ordinarius* ou *ordinarius,* l'Ordinaire, parce que son pouvoir s'étend, en vertu de sa charge, *jure ordinario,* sur tout son diocèse, et qu'il est le supérieur régulier, l'autorité normale dans toutes les affaires ecclésiastiques de son ressort.

IV. *Attributions de l'épiscopat.* Les droits et les devoirs de l'évêque sont ceux de l'Église, par conséquent ceux du ministère doctrinal, du ministère sacerdotal, du ministère disciplinaire, tant vis-à-vis de l'Église entière que vis-à-vis de son diocèse. Il jouit, en outre des droits qui lui appartiennent en vertu de sa charge, par délégation du Saint-Siége, de divers priviléges, notamment par rapport aux dispenses et aux ordres religieux exempts.

1° Vis-à-vis de l'Église entière, l'évêque exerce ses droits en vue du gouvernement général de l'Église, car les évêques actuellement à la tête d'un diocèse, sortant de leur isolement, forment le corps de la hiérarchie instituée par Dieu même, et qui représente en réalité la continuation de l'apostolat. Ces droits sont : de rendre témoignage à l'unité et à la pureté du dogme et de la morale; de donner, en union avec le chef suprême de l'Église, en vertu de l'infaillibilité du corps enseignant, des décisions authentiques et péremptoires dans les matières de foi; de veiller à l'uniformité de la liturgie et à l'observation des décrets universels de l'Église; de prendre des précautions nécessaires contre les dangers qui menacent l'Église dans sa foi et ses mœurs; de faire régulièrement partie des conciles universels; de participer aux délibérations et aux décisions de ces assemblées souveraines, et de proclamer comme lois généralement obligatoires les décrets de ces conciles relatifs aux matières de discipline.

2° Vis-à-vis de son propre diocèse, l'ensemble des droits de l'évêque forme une puissance particulière dont l'exercice constitue le gouvernement d'un diocèse; et ici, comme dans l'Église universelle, la puissance épiscopale se partage en une triple autorité : l'autorité doctrinale, l'autorité sacerdotale et l'autorité disciplinaire.

A. *Droits et devoirs de l'autorité doctrinale, jura magisterii.*

L'évêque a la mission de confesser, de maintenir et de propager la pure doctrine dans son ressort : positivement, en favorisant les progrès de l'enseignement de la vraie foi; négativement, en défendant et empêchant qu'elle soit défigurée et corrompue. Il peut et il doit veiller à ce qu'on explique assidûment et solidement la parole de Dieu. En sa qualité de maître suprême de son diocèse il doit exercer le ministère de la

parole dans sa propre Église : *prædicationis munus, quod episcoporum præcipuum est,* s'il n'en est pas légitimement empêché ; en cas d'empêchement il doit se faire remplacer. Il doit également veiller à ce que la parole soit consciencieusement annoncée dans les églises paroissiales par les curés, et, en cas d'empêchement de la part des curés, par des prédicateurs qu'envoie l'évêque aux frais du curé (1).

L'évêque seul peut donner le pouvoir d'exercer le ministère de la parole ; les prêtres qui ne sont pas tenus par leur charge de prêcher doivent en demander l'autorisation à l'évêque ; de même, les professeurs des écoles théologiques et les maîtres chargés de l'enseignement religieux dans les écoles doivent avoir l'approbation épiscopale. L'État, en tant qu'État chrétien, étant tenu de faire donner une instruction et une éducation chrétiennes dans ses écoles, l'évêque peut et doit s'élever contre une direction qui serait hostile ou indifférente dans ces écoles, et l'État, en vertu de son droit de protection, doit, dans la règle, avoir égard à ces remontrances.

L'évêque, ayant à propager la pure doctrine et à veiller sur son maintien, doit, d'une part, soigner la rédaction d'un catéchisme contenant la doctrine de l'Église d'une manière sommaire, claire et facile à comprendre, et, d'autre part, exercer la censure ecclésiastique contre les écrits qui sont dangereux pour la foi et les mœurs ; il doit également s'opposer aux erreurs qui pourraient envahir son diocèse et en informer le Saint-Siége.

B. *Droits et devoirs de l'autorité sacerdotale, jura ordinis, ministerii.* Ils comprennent l'administration des sacrements institués par le Christ. Les évêques abandonnèrent dès l'origine quelques-uns de ces droits aux prêtres, qui les exercent encore aujourd'hui. Ils se nomment droits communs de l'Ordre, *jura ordinis communia*, parce qu'ils appartiennent à la fois au prêtre et à l'évêque ; tels sont : la célébration du saint Sacrifice, l'administration de la Pénitence, l'absolution. L'évêque peut exercer ces droits, non-seulement dans son église cathédrale, mais dans tout son diocèse ; toutefois, comme le gouvernement de tout le diocèse absorbe son temps, ces fonctions sacerdotales sont exercées dans la cathédrale par le chapitre et les chanoines, et dans les autres églises par les curés et les prêtres approuvés.

Outre ces droits communs de l'Ordre l'évêque en a qui lui sont exclusivement réservés : ce sont les droits propres ou réservés de l'Ordre, *jura ordinis propria seu reservata*, les droits pontificaux dans le sens strict, *pontificalia*. Ce sont l'administration du sacrement de Confirmation, l'ordination des prêtres (1), la consécration du saint chrême et des saintes huiles (2), la consécration des églises, des autels et des choses sacrées (3), la bénédiction des cimetières, la pose des premières pierres d'une église (4), la réconciliation d'une église profanée (5), le sacre des rois (6), l'institution des abbés et des abbesses (7).

Si l'évêque est très-âgé, si son diocèse est très-grand, il peut demander un évêque coadjuteur (8), qui le remplace régulièrement.

(1) *Conc. Trid.*, sess. V, c. 2, *de Reform.* ; sess. XXIV, c. 4, *de Reform.*

(1) *Conc. Trid.*, sess. VII, can. 3, *de Sacram. Confirm.* ; sess. XXIII, can. 7, *de Sacram. Ordin.*

(2) c. 1, c. XXVI, quæst. 6.

(3) C. 1, § 9, dist. XXV.

(4) *Conc. Mogunt.*, ann. 1310. *Conc. Magdeb.*, ann. 1403.

(5) C. 9, X, *de Consecr. eccl.* (III, 40), c. un., *eod. in* VI (III, 21).

(6) C. un., § 5, X, *de Sacr. Unct.* (I, 15).

(7) C. 1, X, *de Suppl. negl. prælat.* (I, 10).

(8) *Voy.* Coadjuteur.

C. *Droits et devoirs de juridiction*, *jura juridictionis*, pour fonder et maintenir la discipline ecclésiastique dans son diocèse. L'ensemble des droits qui ont rapport à l'administration, au gouvernement de son diocèse, se nomme droit diocésain, *jus diœcesanum* ou *lex diœcesana*. Dans un sens plus restreint la *lex diœcesana* est le droit qu'a l'évêque de toucher certaines contributions dans son diocèse (1). L'autre partie de la puissance se nomme *lex jurisdictionis*, quoique la *juridiction*, dans le sens strict, désigne le pouvoir judiciaire et l'autorité pénale.

La puissance administrative de l'évêque embrasse la puissance législative, gouvernementale et judiciaire.

1° En vertu de la puissance législative, que l'évêque peut exercer dans les limites marquées par les lois générales de l'Église, il a le droit :

a. De donner des explications provisoires dans les matières de foi ;

b. De promulguer des décisions sur le rite et la liturgie, en tant que les modifications à la liturgie universelle sont permises dans l'intérêt des diocèses ;

c. De publier des lois sur des matières de discipline, lois qui ont besoin de l'assentiment préalable du gouvernement si elles touchent aux intérêts de la vie civile des diocésains ;

d. De proposer les modifications nécessaires aux ordonnances disciplinaires de l'Église qui ne seraient pas adaptées aux circonstances locales ;

e. D'accorder des priviléges dans les limites de son pouvoir ;

f. D'accorder des dispenses dans les limites légales de son pouvoir.

Ce droit législatif de l'évêque est limité d'une part par l'Église universelle, de l'autre, quand il touche des intérêts civils, par les droits de l'État exerçant un droit plus ou moins étendu de *placet* (1).

Les règles de la législation épiscopale dépendent soit immédiatement de l'évêque seul, soit de l'évêque uni à son chapitre, soit de l'évêque uni au clergé dans un synode diocésain.

2° La puissance gouvernementale dans le sens strict comprend :

Premièrement, le *droit d'exécution* relatif aux mesures législatives de l'Église, par conséquent le droit :

a. De proclamer, de réaliser les décrets émanés de l'autorité de l'Église universelle concernant la doctrine, la liturgie, la discipline, les bulles et les brefs apostoliques les contenant, et de réclamer dispense des ordonnances disciplinaires qui ne pourraient pas s'adapter aux circonstances locales ;

b. D'examiner et de transmettre les demandes de dispenses et de priviléges pontificaux faites par les diocésains ;

c. De convoquer des conciles diocésains.

Secondement, le *droit de surveillance*. Celle-ci s'étend sur l'exercice de toutes les fonctions ecclésiastiques dans le diocèse, sur toutes les personnes et tous les établissements ecclésiastiques, au point de vue spirituel et temporel. L'évêque a ce droit de surveillance :

a. Sur l'administration du ministère de la prédication et des catéchèses, du rite et de la liturgie, de la discipline du clergé et du peuple ;

b. Sur l'enseignement dans les écoles ecclésiastiques, principalement dans les grands séminaires et les établissements théologiques ; sur l'enseignement religieux et tout autre enseignement agissant indirectement sur l'Église, ainsi que sur l'éducation des écoles publiques populaires et savantes ; et de là le droit d'élever des réclamations contre la nomination aux fonctions de l'ensei-

(1) *Voy.* Impots.

(1) *Voy.* Placet.

gnement de maîtres irréligieux, hostiles à l'Église et contre la direction de ces écoles ;

c. Sur la littérature ecclésiastique, pour censurer les écrits contraires à la foi et aux mœurs, pour en poursuivre la destruction, et réclamer le châtiment de leurs auteurs auprès du gouvernement ;

d. Sur toutes les corporations et tous les instituts ecclésiastiques de son diocèse, principalement sur les grands et petits séminaires, sur les maisons des émérites et les maisons de correction ecclésiastiques ;

e. Sur les biens de l'Église, sur leur emploi, en prenant connaissance des résolutions et des dispositions des autorités chargées d'administrer ces biens, en constatant qu'ils sont employés à leur vraie destination, en avertissant les autorités civiles.

Ce droit de surveillance s'exerce soit en réclamant des rapports des autorités compétentes (1) ; soit par les visites (2) que le concile de Trente ordonne aux évêques de faire tous les deux ans dans tout le diocèse (3), ou de faire faire par des dignitaires qui le représentent ou par des commissaires spéciaux ; soit par des conférences pastorales ; soit par des synodes ecclésiastiques.

Troisièmement, le *droit d'organisation*, comprenant le droit :

a. De prendre les dispositions organiques nécessaires pour entretenir dans les affaires ecclésiastiques une libre correspondance avec le chef suprême de l'Église ;

b. D'instituer des charges utiles à la direction spirituelle du diocèse ; d'instituer, de diviser, d'unir, d'abolir des cures et des bénéfices, conformément aux prescriptions communes du droit ecclésiastique et avec la coopération du gouvernement ;

c. De disposer librement des fonctions et des bénéfices ecclésiastiques du diocèse, en tant que des droits seigneuriaux de nomination, d'élection, de patronage, ou d'autres droits de collation, ne s'y opposent pas ; d'investir, après avoir préalablement examiné leur capacité, ceux qui ont été nommés, élus, présentés pour des charges et des bénéfices dont la nomination appartient à d'autres, en vertu d'un titre légal particulier, ou de substituer d'autres personnes, par droit de dévolution, dans le cas où ceux qui avaient le droit de nommer ont procédé d'une manière anticanonique ;

d. D'approuver les prêtres du diocèse qui ont charge d'âmes ;

e. De donner, *proprio motu*, aux curés des prêtres auxiliaires pour les aider dans leur ministère pastoral ;

f. D'instituer un administrateur pour tout bénéfice vacant.

Quatrièmement, le *droit de juridiction*, dans le sens strict, *jura jurisdictionis*.

A ce droit appartient soit le jugement des causes ecclésiastiques, *jurisdictio in causis contentiosis*, qui aujourd'hui s'exerce surtout et presque uniquement dans les affaires matrimoniales ; tel le pouvoir d'examiner et de décider en première instance les questions relatives à l'existence légale, aux empêchements dirimants, aux séparations et aux dissolutions de mariage ; soit la juridiction pénale, *jurisdictio coercitiva*, c'est-à-dire le droit de soumettre à des enquêtes et à des peines les ecclésiastiques coupables de délits dans l'exercice de leurs fonctions ou de violation de la discipline, et de prononcer des censures ecclésiastiques contre des laïques.

Ces droits des évêques constituent

(1) *Voy.* Rapports.
(2) *Voy.* Visites.
(3) Sess. XXIV, c. 3, *de Ref.*

autant de devoirs pour eux; ainsi le droit de visiter leur diocèse est en même temps une stricte obligation de le faire.

Un devoir plus général des évêques est celui de la *résidence*. Autrefois les évêques pouvaient s'absenter, pourvu que ce ne fût pas une année entière (1). Le concile de Trente, remontant à un droit plus ancien (2), n'accorda plus aux évêques qu'une absence de deux, au plus trois mois dans l'année, et, en cas d'urgence, une absence plus longue, sous condition d'en soumettre les motifs au Pape ou au métropolitain (3).

Cinquièmement, les *droits honorifiques, jura status et dignitatis*. Quoique celui qui est revêtu de la haute dignité de l'épiscopat doive s'incliner humblement devant Dieu, il doit en même temps revendiquer les honneurs dus à sa dignité, comme le prescrit le concile de Trente (4). Ces droits honorifiques sont ou ecclésiastiques ou civils.

Droits honorifiques ecclésiastiques. Ce sont :

1° Le *rang* que les évêques occupent immédiatement après les archevêques et avant tous les prélats du second ordre;

2° Leur *nom* intercalé dans le canon de la messe, et la prière que tous les prêtres du diocèse doivent faire pour l'évêque du diocèse;

3° La *réception* solennelle que leur font dans leurs tournées diocésaines le clergé et les paroisses;

4° Le *titre* qu'on leur donne; on les appela de bonne heure *reverendissimi, sanctissimi, beatissimi* (5); les titres de *apostolicus*, *papa*, *sanctitas tua*, en leur parlant, ont été depuis uniquement réservés au Pape. Aujourd'hui on les appelle habituellement *illustrissimi et reverendissimi,* Monseigneur, Votre Grandeur, en Allemagne, Votre Grâce. Le Pape, en s'adressant à un évêque, dit : *Frater*, *fraternitas tua*. L'évêque, dans ses ordonnances et mandements, s'intitule lui-même : *Nos N.* (avec le simple nom de baptême), *Dei et apostolicæ Sedis gratia*, ou *Dei miseratione*.

5° Les *insignes :* ce sont la crosse (*pedum, baculus pastoralis*), symbole de la charge pastorale; l'anneau, symbole de l'union spirituelle avec l'Église; la croix pectorale (*pectorale*) et le trône pontifical; pendant les cérémonies solennelles, la mitre, *mitra*, *cidaris bicornis*, les vêtements pontificaux, les gants et les sandales. Dans la vie ordinaire les évêques portent, comme insignes de leur dignité, une soutane violette, des bas et des gants violets, un chapeau et une ceinture avec des glands verts et or, et une croix pectorale attachée à un ruban ou à une chaîne. Quelques évêques ont aussi le pallium, communément réservé aux archevêques.

Droits honorifiques civils. Ils varient suivant les divers pays. En Autriche la plupart des archevêques et les évêques de Seckau, Gurk, Lavant, Laibach, Brixen et Trente, ont le titre et le rang de princes de la monarchie autrichienne; en Prusse, l'évêque exempt de Breslau a le rang de prince. Hors de là, dans la plupart des États, le rang des évêques dans la hiérarchie civile correspond, en Prusse, à celui de premier président; en Bavière les archevêques viennent immédiatement après les ministres, les évêques après les généraux commandants; en Bade l'archevêque prend rang après les ministres d'État; en Wurtemberg et dans la Hesse électorale ils ont celui des présidents des colléges provinciaux; en France les ar-

(1) C. 43, *de Episcopis* (I, 3).

(2) Tit. X, *de Clericis non residentibus in Ecclesia vel præbenda*, III, 4, in VI°, III, 3.

(3) Sess. VI, c. LXXIII, c. 1, *de Ref.*

(4) Sess. XXV, c. 17, *de Ref.*

(5) Cod. J., *de Episcopis et Clericis* (I, 3). Novel., 7, 9, 16, *Ad instar illustrium ;* c. 5, *de Sent. et Re jud.*, in VI (II, 14).

chevêques ont le rang de général de division, les évêques celui de général de brigade. Les évêques sont aussi de droit membres des assemblées des états dans certains pays; ainsi, en Bavière, un des six évêques suffragants du royaume, nommé par le roi, est membre du conseil d'État; l'archevêque de Fribourg et l'évêque de Mayence sont membres de la chambre des Pairs; l'évêque de Rottembourg et celui de Limbourg sont membres de la chambre des Députés; en France, outre les cardinaux, qui font de droit partie du sénat, certains archevêques, certains évêques sont sénateurs, mais non de droit.

Sixièmement, le *droit de nomination aux évêchés*. Autrefois, quand un évêché était vacant, les évêques circonvoisins se réunissaient dans l'église privée de son pasteur, et, à l'instar des Apôtres (1), élisaient l'évêque à la majorité des voix du clergé et des fidèles de cette église. Ils faisaient une enquête sur la dignité de l'élu et le consacraient (2).

Plus tard l'élection se rattacha davantage à l'organisation municipale, et se partagea entre le clergé, la curie municipale, *curia*, les notables et la bourgeoisie. Le droit du peuple ne fut bientôt plus qu'un simple assentiment uniquement réservé, depuis le cinquième siècle, aux habitants les plus considérés et aux magistrats. L'élection proprement dite appartint au clergé, et l'évêque, pour réussir dans sa mission, ayant besoin de la confiance de son peuple, l'assentiment des laïques était comme le témoignage rendu à la dignité de l'élu et l'expression de la confiance constatée par les fidèles les plus capables de juger (3). Dans le cas d'élection douteuse

(1) *Act.*, 1, 15-26.

(2) Cyprian., *Epist.*, 52, LXVIII (c. 5, c. VI, quæst. 1).

(3) C. 6, dist. LXIII; c. 13, dist. LXI; c. 26, dist LXIII; c. 2, dist. LXII; c. 1, eod.; c. 19, 27, dist. LXIII; c. 11, eod.

on avait égard au désir de l'empereur. L'élu était examiné par le métropolitain, avec le concours des évêques de la province présents, et la validité de l'élection dépendait de cet examen, qui était sévère, afin d'éloigner tous les candidats indignes de l'épiscopat (1). A l'examen succédait la consécration, immédiatement ou dans l'espace de trois mois; elle était donnée par le métropolitain et les évêques de la province, ou du moins par deux ou trois d'entre eux (2).

Ce mode d'élection se maintint pendant quelque temps dans les royaumes germaniques; mais les rois changèrent bientôt leur droit de confirmation en droit de nomination; de temps à autre il était accordé à des églises privées de leur pasteur de désigner dans une supplique adressée au roi la personne qu'elle désirait pour évêque, ou, par grâce spéciale, le roi concédait à une église le droit d'élire son pasteur, comme le prouvent les modèles des lettres officielles qui devaient être écrites dans ces cas et qui se trouvent dans les recueils de formules. En vain Louis le Débonnaire avait cherché à rétablir l'ancien droit (3). Quand donc la libre élection n'était point accordée, par grâce royale, à une église, pour toujours ou dans certains cas (4), c'était le roi qui exerçait le droit de nomination; mais comme les évêques, munis de biens féodaux et de droits régaliens, par un abus qui remontait au temps des Mérovingiens (5), recevaient l'investiture par la crosse et l'anneau, signes symboliques de leur fonc-

(1) C. 1, 8, dist. LXIV; c. 3, dist. LXV; c. 6, dist. LXI; c. 5, dist. LXV; c. 2, § 3, dist. XXIII.

(2) C. 1, 5, dist. LXIV; c. 2, dist. LXXV.

(3) *Cap. Aquisgr.* (817), c. 2, dans Pertz, t. I, p. 206. *Ansegis. Cap.*, l. I, c. 78.

(4) Bœhmer cite des priviléges de ce genre, *Regest. Kar.*, p. 13.

(5) *Monum. Boic.*, t. XI, p. 20.

tion épiscopale, il se forma la fausse opinion que la charge ecclésiastique elle-même découlait du souverain temporel. Non-seulement la dignité spirituelle fut comme éclipsée par le fief, mais les évêques furent pour ainsi dire sécularisés par leurs priviléges temporels. La papauté s'éleva contre cette dégénération de la discipline à partir du milieu du onzième siècle. Ce fut surtout Grégoire VII qui des premiers défendit énergiquement aux ecclésiastiques, sous peine de perdre leurs fonctions, de recevoir à l'avenir l'investiture de la main des princes (1); mais l'abus était trop profondément enraciné dans l'organisation féodale, alors prédominante, pour qu'il pût être complétement aboli. La controverse des investitures qui s'éleva ne fut apaisée que par le traité intervenu à Worms entre Calixte II et Henri V, en 1122. L'empereur fit dans ce document (2) la promesse suivante au Pape : *Ego...... dimitto Deo et sanctis ejus Apostolis Petro et Paulo, sanctæ catholicæ Ecclesiæ omnem investituram per annulum et baculum, et concedo in omnibus ecclesiis fieri electionem et liberam consecrationem.* En revanche le Pape s'engage envers l'empereur : *Ego... concedo electiones episcoporum et abbatum Teutonici regni, qui ad regnum pertinent, in præsentia tua fieri absque simonia et aliqua violentia, ut, si qua inter partes discordia emerserit, metropolitani, et provincialium concilio vel judicio, saniori parti assensum et auxilium præbeas; electus autem regalia per sceptrum a te recipiat, exceptis omnibus quæ ad Romanam Ecclesiam pertinere noscuntur, et quæ ex his jure tibi debet, faciat; ex aliis vero partibus imperii, consecratus infra VI menses regalia per sceptrum a te recipiat.*

Ainsi le roi avait rendu à toutes les églises la liberté d'élection et renoncé à l'investiture par la crosse et l'anneau. A dater de cette époque les chapitres élurent les évêques (1); mais cette liberté fut souvent troublée par les patrons, par les vassaux, par les autorités du roi, de même que par les bourgeois des villes épiscopales, qui voulurent tous obtenir par la violence de participer à ces élections (2). Cette immixtion des laïques fut peu à peu abolie, et enfin le droit exclusif d'élection des chapitres reconnu en 1220 par l'empereur Frédéric II et le Pape Honorius III (3). La liberté d'élection triompha en Aragon en 1208, en Angleterre en 1215 et en 1268 ; la Pragmatique Sanction de S. Louis (1215-1270) la proclama pour la France; elle l'emporta également dans ce siècle, en Suède et en Norvége. Au dix-huitième siècle la liberte d'élection des chapitres fut confirmée, comme la règle, dans les concordats de la nation allemande, notamment dans le concordat de Vienne; mais il s'éleva de fréquentes divisions dans les chapitres une fois qu'ils exercèrent des droits à la fois ecclésiastiques et politiques; il en résulta de doubles élections, des luttes avec les souverains, et c'est ainsi qu'un peu plus tôt un peu plus tard naquit le droit de nomination des souverains. Cette nomination est sans contredit contraire au principe qui veut que l'Église nomme elle-même aux fonctions ecclésiastiques; elle est dangereuse pour l'indépendance de l'Église, entre les mains d'un gouvernement hostile;

(1) C. 20, c. XVI, quæst. 7 (Alex. II, 1059), c. 13 (Gregor., VII, 1078); c. 12, eod. (1080).

(2) D'après *Chronicon Urspergense*, ad ann. 1122.

(1) C. 35, dist. LXIII.

(2) Hurter, *Hist. d'Innocent III*, t. III, p. 223.

(3) *Bulle d'or d'Éger*, 1213, dans Pertz, *Monum.*, t. IV, p. 224; c. 51, 56, X, *de Elect.* (1, 6).

mais ces inconvénients sont annulés par le droit réservé au Pape de confirmer l'évêque nommé. Si le gouvernement est favorable à l'Église, ce droit de nomination n'a pas d'inconvénients; il peut même dans certaines circonstances avoir d'incontestables avantages, en vue desquels l'Église a confié la nomination des évêques aux souverains de certains pays. Depuis le quinzième siècle c'est par des traités ou des indults pontificaux que ce droit de nomination est conféré aux princes régnants. Toutefois le principe monarchique n'exige en aucune façon, comme tel, cette nomination par le souverain, et si l'on met en avant qu'elle est un résultat de la surveillance suprême que le souverain doit exercer sur tout ce qui se passe dans ses États, on peut répondre que c'est la sollicitude pour les intérêts ecclésiastiques qui doit déterminer l'élection de l'évêque, que cette sollicitude appartient plutôt à un corps ecclésiastique qu'au gouvernement. D'ailleurs, dès que le gouvernement nomme, il est à craindre qu'il soit plus guidé par des considérations politiques et mondaines que par des vues religieuses dans l'exercice de ce droit; que l'influence des bureaux ne joue un plus grand rôle que le mérite des candidats. C'est pourquoi, jusqu'à l'abolition de l'empire germanique, l'élection des chapitres, plus conforme au caractère allemand, s'est conservée en Allemagne, et le droit de nomination royale ne s'établit que dans les États où le gouvernement était strictement catholique, comme en Portugal, en Espagne, en France, dans le royaume de Naples et de Sicile, en Sardaigne, en Autriche, excepté, dans cette dernière monarchie, pour les diocèses de Salzbourg, Olmütz, Seckau, Lavant et en partie celui de Gurk. Le concordat de 1817 conféra aussi la nomination des évêques au roi de Bavière. Il est dans la nature des choses que ce droit ne puisse être concédé qu'à un souverain catholique. Le droit d'élection subsiste dans les États germaniques, à l'exception de l'Autriche, de la Bavière, du royaume de Hollande et de la Suisse. Pour satisfaire, quant à ces États, le juste droit qu'ont les gouvernements à ce que les nominations aux siéges épiscopaux soient une garantie pour l'union de l'État et de l'Église, on accorde au gouvernement une influence suffisante sur cette nomination, en lui reconnaissant le droit de se faire soumettre par les colléges électoraux la liste des éligibles, dont il peut exclure les candidats qui lui sont le moins agréables. Un système intermédiaire était celui de Pologne, d'après lequel les chapitres avaient simplement le droit de proposer au roi des candidats dignes d'être nommés. Dans les évêchés d'Ermeland et de Culm le roi désignait aux chapitres quatre personnes parmi lesquelles ils élisaient l'évêque.

Dans l'état actuel du droit commun, les dispositions relatives à la nomination des évêques ont rapport : à la désignation de la personne; à l'acceptation de l'élection par la personne désignée, et à la confirmation ou au consentement par le Pape; au serment; à la consécration du candidat élu ou nommé.

A. Quant à la désignation de la personne, la règle est : l'élection par le chapitre; l'exception, la nomination royale, *nominatio regia*; celle-ci se règle d'après les concordats ou les indults du Pape qui la concèdent; l'élection se détermine d'après le droit canon, qui repose encore sur les règles données au moyen âge par les décrets des conciles et les décrétales. Ont droit d'élire : tous les membres du chapitre qui sont pour le moins sous-diacres (1), qui n'ont pas subi l'ex-

(1) Clem. II, *de Ætat. et qual.*, I, 6. *Concil. Trid.*, sess. XXII, c. 4, *de Reform.*

communication majeure (1) ou la suspension de leurs fonctions (2), qui n'ont pas été privés de leur voix pour une ou plusieurs fois, ou pour toujours (3); par exception, des ecclésiastiques qui ne sont pas membres du chapitre (4), si un statut ou une coutume légale les y autorise, ou s'ils ont acquis ce droit par prescription (5).

Aujourd'hui les chanoines titulaires seuls élisent, sauf en Prusse, où les chanoines honoraires sont électeurs et éligibles.

L'élection doit se faire dans les trois mois qui suivent la vacance du siége, sous peine d'être dévolue à l'autorité ecclésiastique supérieure (6). Les électeurs doivent être nommément invités (7); celui qui n'a pas été convoqué peut attaquer l'élection (8). Les absents doivent être également convoqués, pourvu que leur séjour actuel ne soit pas trop éloigné du lieu de l'élection (9). Les absents ne peuvent se faire représenter par un fondé de pouvoir (10) qu'autant qu'ils justifient suffisamment leur absence (11); il faut que leur fondé de pouvoir soit pris dans le chapitre; néanmoins, si le chapitre, à l'unanimité, donne son consentement, ils peuvent en choisir un hors du chapitre, lui remettre leur voix (*cum jure præventionis*), et déclarer confondre leur voix avec celle de leur fondé de pouvoir, ou désigner par lui une personne déterminée (1). Mais ils n'ont pas le droit d'envoyer leur bulletin d'élection, parce qu'ils pourraient nuire par là à l'union des électeurs sur le candidat à élire, union qui n'est possible qu'autant que les électeurs confèrent entre eux (2). Il n'y a pas de moyen légal d'obliger l'électeur à paraître (3). Il est dans la nature des choses que l'élection soit précédée de délibérations sur le membre à élire (4).

L'élection est précédee de la célébration de la messe du Saint-Esprit; elle est dirigée par le dignitaire désigné à cette fin d'après l'organisation du chapitre : en Autriche, en Prusse, en Bavière, par le prévôt; en Hanovre et dans la province ecclésiastique du Haut-Rhin par le doyen. D'abord on déclare privés de leur droit d'élection, pour cette fois, ceux qui sont absents par leur faute; puis on exclut ceux qui sont incapables d'élire; on arrête la forme de l'élection et on fait prêter serment aux électeurs. L'élection elle-même peut avoir une triple forme :

Ou tous les électeurs, sans exception, réunissent par une acclamation unanime leurs voix sur une même personne, *acclamatio* ou *quasi inspiratio* (5);

Ou l'élection a lieu par la déposition réelle des voix dans un scrutin secret, *electio per scrutinum ;*

Ou les électeurs transfèrent leur droit à un ou plusieurs de leurs coélecteurs, *electio per compromissum*, mais il faut qu'il y ait unanimité.

Le mode habituel est le vote au scrutin. On exige pour ce vote au scrutin

(1) C. 39, X, *de Elect.* (I, 6). Ferraris, *Prompta Bibl.*, can. 5, *Electio*, art. II, n° 9.

(2) C. 16, X, *de Elect.* (I, 6).

(3) C. 2, X, *de Postul.* (I, 5); c. 42, 43, X, *de Elect.* (I, 6).

(4) C. 50, *de Elect.* (I, 6).

(5) C. 3, *de Caus. poss. et propr.* (II, 12).

(6) C. 35, dist. LXIII; c. 41, X, *de Elect.* (I, 6).

(7) C. 35, 42, X, *de Elect.* (I, 6). Ferraris, *V. Electio*, art. III, n. 2, 3.

(8) C. 28, 36, X, *de Elect.* (I, 6). Ferraris, l. c., art. IV, n. 2-4.

(9) C. 18, X, *de Elect.* (I, 6). Ferraris, l. c., art. III, n. 2, 3.

(10) C. 28, 42, X, *de Elect.* (I, 6).

(11) C. 42, eod.

(1) C. 46, § 2, *de Elect.* in VI (I, 6).

(2) C. 42, §§ 1, 2, X, *de Elect.* (I, 6); c. 46, *eod.* in VI (I, 6).

(3) C. 42, X, *de Elect.* (I, 6).

(4) C. 21, 52, X, *de Elect.* (I, 6). Ferraris, *V. Electio*, art. IV, n. 5.

(5) C. 42, X, *de Elect.* (I, 6). Ferraris, l. c., art. I, n. 32-35.

que chaque électeur fasse connaître en secret, verbalement ou par écrit, dans une séance convoquée à cette fin, son choix à trois scrutateurs au moins, élus parmi les électeurs, lesquels scrutateurs consignent cette voix par écrit. Puis on compte les voix, on en compare le nombre avec celui des votants, et, dans le cas où il y a concordance, les scrutateurs l'annoncent à l'assemblée, *publicatio scrutinii*. Dès lors personne ne peut plus changer sa voix (*variare*). On ouvre les bulletins, on en prend note, et, après les avoir collationnés, *collatio*, on arrête le résultat de l'élection. Un bulletin blanc est considéré comme un refus de voter (1). Les bulletins vagues, alternatifs ou conditionnels, n'ont pas de valeur (2). Celui qui a obtenu la majorité des voix, non pas relative, mais absolue, est élu (3). En cas de besoin on a recours pour obtenir la majorité absolue à des scrutins répétés (4). S'il y a partage, la voix du président n'est pas décisive; il faut recommencer le scrutin (5). L'abstention des votants n'empêche pas l'élection. Les abstentions sont considérées comme faisant partie de la majorié.

La sortie d'un ou de plusieurs électeurs, même celle du président, n'empêche pas l'élection, pourvu que la majorité du chapitre soit présente (6). S'il y a plus de bulletins que d'électeurs, l'élection reste valable si, déduction faite des bulletins dépassant le nombre des électeurs, la majorité reste encore acquise à l'élu (7). Le terme de l'élection approche-t-il, ou tous les membres d'un chapitre sont-ils incapables d'élire, sauf un : celui-ci peut choisir à lui seul, parce que la faute d'autrui ne saurait anéantir son droit ; seulement il ne peut pas s'élire lui-même (1).

(1) Ferraris, l. c., art. IV, n. 6.
(2) C. 2, *de Elect.* in VI (I, 6).
(3) C. 48, 50, 55, X, *de Elect.* (I, 6) ; c. 23, *eod.* in VI (I, 6). Ferraris, *v. Electio*, art. I, n. 22.
(4) C. 55, X, *eod.* ; c. 23, *eod.* in VI.
(5) Ferraris, l. c., art. IV, n. 45.
(6) C. 19, 28, X, *de Elect.* (I, 6). Ferraris, l. c., art. IV, n. 18-22.
(7) Ferraris, l. c., art. IV, n. 27, add. art. IV, n. 8-11.

Le résultat de l'élection est annoncé à l'assemblée des électeurs par un des scrutateurs (2). Il est absolument défendu de s'en rapporter au sort dans les élections, parce que l'élection doit être l'œuvre d'un examen sérieux, tandis que le sort livre la prudence et le mérite au hasard (3).

Si l'élection a lieu par compromis, si l'assemblée a transféré ses droits à plusieurs fondés de pouvoir dont les voix se partagent, c'est la majorité absolue qui décide encore, et même lorsque la moitié des voix tombe sur un des compromissaires, et que celui-ci y consent et fait pencher la balance contre l'autre moitié des voix (4).

Si les pouvoirs ont été donnés à un seul compromissaire il ne peut s'élire lui-même. Le droit d'élire transféré par compromis peut être repris par l'assemblée des électeurs tant que les compromissaires n'ont pas procédé à l'élection. Si les compromissaires dépassent leurs instructions, s'ils élisent un sujet indigne, le droit d'élire revient au chapitre ; mais, si le terme légal de l'élection arrive par leur faute, les compromissaires perdent aussi le droit d'élire et la dévolution au supérieur ecclésiastique a lieu (5).

La liberté de l'Église reposant principalement sur l'indépendance de l'épiscopat, et l'indépendance de l'épiscopat étant essentiellement liée à la liberté des élections, les lois de l'Église insistent vivement sur cette liberté; elles déclarent nulle une élection déterminée par l'influence déci-

(1) Ferraris, l. c., art. II, n. 5, 6 ; art. IV, n. 24, 25.
(2) C. 21, *de Elect.* (I, 6).
(3) C. 3, X, *de Sortileg.* (V, 21).
(4) C. 33, X, *de Elect.* (I, 6).
(5) C. 37, *de Elect.* in VI (I, 6).

sive de l'État, manquant par conséquent de la liberté canonique, et celui qui accepte une pareille nomination, non-seulement ne peut être élu dans une nouvelle circonstance, mais ne peut être promu sans dispense à une autre dignité (1). Il est contraire à cette liberté d'élection, et par conséquent inadmissible, que le cercle des éligibles soit trop restreint par l'influence du pouvoir temporel. Cette défense est importante dans les temps actuels, puisqu'on soumet habituellement au souverain une liste de candidats dont il peut effacer ceux qui lui déplaisent ; s'il en effaçait tant que le choix convenable ne fût plus possible parmi des candidats dignes d'être élus, il faudrait faire une liste nouvelle. Il est de même contraire à cette liberté que les élus et les éligibles concluent une capitulation ; ces capitulations sont sans valeur (2).

L'éligibilité à la dignité épiscopale est soumise aux conditions suivantes : il faut avant tout que l'éligible possède quelques qualités spéciales outre celles qui sont exigées en général pour l'état ecclésiastique, pour l'ordination et pour remplir une fonction dans l'Église ; il faut qu'il soit d'une naissance légitime, qu'il ait trente ans accomplis (âge dont cependant, dans certaines circonstances, il peut obtenir dispense) (3), qu'il ait les qualités intellectuelles et morales nécessaires pour revêtir une si haute dignité, et qu'il soit depuis six mois sous-diacre (4). Le concile de Trente ordonne que les candidats à un canonicat, par conséquent aussi les candidats à l'épiscopat, aient le grade de docteur ou de licencié en théologie ou en droit canon, ou qu'ils puissent démontrer, par une attestation de l'Université, qu'ils sont capables d'enseigner. Sont inéligibles ceux à qui manque l'une ou l'autre de ces conditions ; ainsi des ecclésiastiques irréguliers, hérétiques, schismatiques, coupables de simonie, qui ont élu un simoniaque (1), qui sont soumis à une censure ecclésiastique (2), qui ont travaillé à leur élection avant qu'elle ait commencé, qui ont déclaré qu'ils acceptaient avant d'être élus (3), qui ont obtenu la ratification de leur élévation à un évêché avant l'élection (4) ou qui conservent illégalement plusieurs bénéfices inconciliables (5) ; des religieux qui ont violé la loi de la pauvreté. L'élection d'un candidat canoniquement empêché est invalide ; celle qui tombe sur un sujet frappé de l'excommunication mineure est de plus frappée d'une réprobation formelle (6). Quand donc une des qualités exigées pour obtenir la dignité épiscopale manque, ou quand il y a un empêchement particulier, l'élection n'a pas d'effet légal, et il faut dans ce cas avoir recours au Pape pour demander dispense et collation par voie de grâce. Cette demande se nomme *postulation* ; celle-ci est *simple* ou *solennelle*. La postulation simple a lieu quand on demande seulement pour un candidat, d'ailleurs éligible, l'affranchissement des liens qui l'attachaient à une fonction ou de la subordination due aux supérieurs ecclésiastiques ; elle est nécessaire pour les cardinaux-prêtres, les cardinaux-diacres, les légats et nonces du Pape, pour les vicaires généraux et l'official des évêques ou archevêques, pour ceux qui sont revêtus d'une dignité, d'un personnat, d'un canonicat dans une église métropolitaine, diocésaine ou

(1) C. 43, X, *de Elect.* (I, 6).
(2) *Const. Ecclesia catholica Innocent. XII*, ann. 1695. *Voy.* CAPITULATION.
(3) C. un., Extrav., *Comm. de Postul.* (I, 2).
(4) *Conc. Trid.*, sess. XXII, c. 2; sess. XXIV, c. 1, *de Reform.*

(1) C. 26, X, *de Elect.* (I, 6).
(2) C. 7, 10, X, *de Cler. excomm.* (V, 27); c. 1, X, *de Postul.* (I, 5).
(3) C. 46, X, *de Elect.* (I, 6).
(4) C. 6, X, *de Postul.* (I, 5).
(5) C. 54, X, *de Cler.* (I, 6).
(6) C. ult., *de Cler. excomm.* (V, 27).

collégiale, pour des ecclésiastiques de diocèses étrangers et pour tous les membres des ordres religieux (1).

La postulation solennelle, *postulatio solennis*, a lieu quand l'assemblée électorale demande comme évêque un candidat entaché d'un défaut ou d'un empêchement canonique de moindre importance, par exemple le défaut d'âge légal, pourvu que le candidat ait vingt-six ans (2) ; ou de naissance légitime, pourvu qu'elle ne soit pas incestueuse (3) ; ou l'absence du sous-diaconat (4). Mais la postulation n'a pas d'effet si elle a en vue des sujets entachés de défauts ou d'empêchements graves, comme de grands coupables (5), des violateurs de l'interdit (6), des ignorants absolus (7), des sujets mutilés, ayant de graves infirmités corporelles (8), vivant en bigamie (9), nés d'un inceste (10), des ecclésiastiques non âgés de vingt-six ans (11).

La postulation solennelle a lieu encore quand le sujet demandé a contracté un mariage spirituel avec une église déterminée sous l'approbation du Pape (12), ce qui est le cas des évêques qui administrent un diocèse ou sont institués pour un évêché *in partibus*, mais non pour des évêques simplement élus ou nommés, et non encore préconisés. On agit pour la postulation simple comme pour l'élection ; dans la postulation solennelle c'est aussi la majorité absolue des voix qui décide ; si le sujet postulé concourt avec un candidat éligible, il faut que le premier, pour l'emporter, ait les deux tiers des voix, tandis que le second n'a besoin que d'une voix de plus pour l'emporter (1).

B. *Acceptation de l'élection; confirmation du Pape; succès de la postulation.* L'élection faite et publiée donne à l'élu un droit de priorité sur l'évêché, *jus ad rem*, et le chapitre n'a plus le *jus variandi*, c'est-à-dire qu'il ne peut plus lui retirer l'évêché par une nouvelle élection (2). Il faut que l'élu se prononce sur l'acceptation de l'élection dans l'espace de trente jours, sous peine de perdre son droit (3). Cette acceptation fait naître un rapport légalement obligatoire entre lui et son Église ; toutefois il ne peut, avant d'avoir reçu la confirmation du Pape, exercer le pouvoir épiscopal que sous le rapport de l'administration financière, dans des cas urgents, au profit de l'Église ; mais il ne peut en aucune façon aliéner les biens (4). Le postulant au contraire n'obtient par la postulation aucun droit sur la charge, et le chapitre peut, tant que la postulation n'a pas été soumise au Pape, y renoncer (5). Dans la postulation simple il faut que les démissoires, qui peuvent être demandés par le chapitre ou le postulant, aient été réellement accordés avant que celui-ci puisse accepter l'élection ; dans la postulation solennelle, le postulant ne peut accepter l'élection qu'éventuellement, c'est-à-dire au cas où son élection arrive à temps ; aussi le postulant ne peut pas entreprendre l'administration de son diocèse avant cette admission (6).

Pour obtenir le droit sur la dignité même, *jus in re*, il faut que la *confirmation* de l'élection, *confirmatio*, ait été demandée au Pape. Autrefois, et

(1) C. 37, c. VII, quæst. 1 ; c. 3, X, *de Postul.* (I, 5) ; c. 27, 36, *de Elect.* in VI (I, 6).
(2) C. 19, X, *de Elect.* (I, 6).
(3) C. 20, *eod.*
(4) *Conc. Trid.*, sess. XXII, c. 2, *de Reform.*
(5) C. un., dist. LXXXV.
(6) C. 1, X, *de Postul.* (I, 5).
(7) C. 15, X, *de Ætate et qual.* (I, 14).
(8) C. 6, X, *de Corp. vitiat.* (I, 20).
(9) C. 2, X, *de Bigam.* (I, 21).
(10) C. 10, § 6, X, *de Renunc.* (I, 9).
(11) *Extravag. Comm.* c. un., *de Postul.* (I, 2).
(12) C. 6, X, *de Postul.* (I, 5).

(1) C. 40, X, *de Elect.* (I, 6).
(2) C. 58, X, *de Elect.* (I, 6).
(3) C. 6, *de Elect.* in VI (I, 6).
(4) C. 44, X, *de Elect.*
(5) C. 4, X, *de Postul.* (I, 5).
(6) C. 3 5, X, *de Postul.* (I, 5).

même dans le moyen âge, c'était le métropolitain qui confirmait l'évêque, et le Pape les métropolitains; mais depuis le quatorzième siècle l'usage général attribua au Pape même la confirmation des évêques, et certainement au profit de l'Église; car on remédia par là à la trop fréquente négligence des métropolitains, le Pape ayant, dans sa haute position, la sollicitude, l'indépendance nécessaires pour tenir compte des exigences résultant de cette surveillance suprême. La confirmation par le Pape fut aussi amenée par la nécessité de surveiller les fréquentes nominations royales. C'est pourquoi les concordats reconnurent expressément ou tacitement la confirmation papale. Autrefois l'élu devait, dans l'espace de trois mois, la demander au Pape (1); dans les temps modernes elle est demandée en même temps qu'on envoie les documents de l'élection; les plus récents concordats des États allemands contiennent la même disposition. Quand il y a postulation, si le sujet canoniquement empêché n'a pas déjà obtenu antérieurement un *bref d'éligibilité* du Saint-Siége et ne l'a pas remis à temps, il faut qu'on demande au Pape l'admission, *admissio*, par voie de grâce, et non la confirmation par voie de droit, et le Pape n'est tenu en général de l'accorder, non en conscience, mais légalement, que dans le cas où il y voit un grand avantage pour l'Église vacante (2). On prépare la confirmation par une double enquête sur les conditions de l'élection, par un procès d'information, *processus informativus in partibus*, suivi dans le domicile de l'élu, et par un procès définitif fait à Rome, *processus definitivus in curia*. Suivant les décisions du quatrième concile de Latran (1215) et du Pape Nicolas III (1278), la confirmation ne devait avoir

(1) C. 6, *de Elect.* in VI (I, 6).
(2) C. 1, 3, *de Postul.* (I, 5).

lieu qu'après un examen préalable de l'élection et de l'élu. L'élu devait comparaître, ou personnellement ou par un fondé de pouvoir spécial, à Rome, afin qu'on y pût informer son procès (1).

Le concile de Trente (2) a ordonné de remettre un document officiel sur l'élection au nonce du Pape, qui fait l'enquête avec l'assistance de son auditeur et en rend compte au Pape.

Grégoire XIV (3) et Urbain VIII (4) ont donné des instructions détaillées sur cet examen, auxquelles les bulles de circonscription les plus récentes en réfèrent. D'après ces instructions un rapport authentique doit être fait sur chaque élection et adressé au Saint-Siége. Si l'élection est reconnue canonique, le Pape charge un archevêque, un évêque ou un dignitaire de la province en question de faire le procès d'information sur la capacité de l'élu. Le procès définitif est suivi par une congrégation spéciale de cardinaux; un cardinal, auquel sont subordonnés trois autres cardinaux, est chargé du rapport; lorsque celui-ci est adopté, le collége des cardinaux vote dans un consistoire secret, et, si la majorité des voix est favorable, le Pape confirme l'élection et préconise l'élu dans un consistoire, et cette préconisation est annoncée par une bulle spéciale. Cette confirmation, qui ne peut être refusée à une élection démontrée canonique (5), conclut le mariage spirituel de l'élu avec son Église (6), et l'élu, qui désormais se nomme évêque promu, *episcopus promotus*, obtient la jouissance de tous les droits qui ne découlent pas directement de la consécration épiscopale, par conséquent ceux de l'*administra-*

(1) Clem., c. 2, § 5, *eod.* (I, 3).
(2) Sess. XXII, c. 2; XXIV, c. 1, *de Reform.*
(3) Const., *Onus Apostolicæ*, du 1er mai 1591.
(4) *Instruction* de 1627 dans le *Bull. Rom.*, t. VI, p. I, p. 73.
(5) C. 3, X, *de Elect.* (I, 6).
(6) C. 4, X, *de Transl. episc. elect.* (I, 7).

tion et de la *juridiction* (1), si cette jouissance n'est pas subordonnée d'ailleurs à l'assentiment du chapitre. Celui qui exerce la juridiction avant d'avoir reçu la confirmation du Pape perd par là le droit à la dignité épiscopale conféré par l'élection.

On sait qu'en France les évêques ne sont plus élus par les chapitres, et qu'en vertu des articles 4 et 5 du concordat de 1801 ils sont nommés par le souverain et confirmés par le Pape (2).

C. *Serment de l'évêque.* Il est nécessaire pour la conservation de l'unité de l'Église que les évêques soient obligés par un serment à la fidélité et à l'obéissance envers le Saint-Siége, de même que tous les ecclésiastiques d'un diocèse jurent obéissance canonique à l'évêque, et comme autrefois les évêques d'une province prêtaient serment d'obéissance au métropolitain. Dès le septième siècle des conciles arrêtèrent qu'avant l'ordination les ecclésiastiques promettraient solennellement l'obéissance canonique; tel le concile de Tolède XI (675), c. 10, in c. 6, dist. XXIII (3). Cette prescription existait pour les évêques comme pour le bas clergé en France (4), quoiqu'il s'y fût élevé des réclamations contre cette promesse par serment (5). A Rome le serment fut toujours exigé, comme le prouvent le *Lib. diurnus*, c. III, tit. 8, 9, et les formules dans Muratori, *Antiq. Ital.*, t. VI, p. 265.

Ainsi S. Boniface, en 723, s'engage, lors de sa consécration, à Rome, comme archevêque de Mayence, par le serment suivant (6) : *Promitto ego... tibi, B. Petro, Apostolorum principi, vicarioque tuo, B. Gregorio Papæ, et successoribus ejus...me omnem fidem et puritatem sanctæ Fidei catholicæ exhibere... fidem et puritatem meam atque concursum tibi et utilitatibus Ecclesiæ tuæ, cui a Domino Deo potestas ligandi solvendique data est, et prædicto vicario tuo atque successoribus ejus, per omnia exhibere.* Quoique tous les métropolitains de ce temps ne prêtassent pas ce serment, tous, à mesure que le lien des métropolitains et du Saint-Siége se resserra davantage, avant de recevoir le pallium, symbole de ce lien intime, prononçaient une profession de foi et promettaient d'observer les décrets pontificaux (1), profession et promesse qui devinrent peu à peu une protestation formelle de subordination et d'obéissance, et que les métropolitains exigèrent à leur tour des évêques subordonnés à leur juridiction et consacrés par eux. Le besoin d'une union plus étroite encore entre les métropolitains et le Saint-Siége, que firent sentir les agitations orageuses du onzième siècle, détermina Grégoire VII (1097) à prescrire une formule de serment plus stricte, et se rattachant au système prédominant de la féodalité de son siècle. Ce serment, qui succédait à plusieurs formules antérieures, dut, d'après la prescription de Grégoire IX (1227), être exigé par les métropolitains de leurs évêques suffragants. Mais ce serment des suffragants disparut lorsque la consécration des évêques devint un droit réservé au Pape. Depuis lors les métropolitains et les évêques déposent le serment entre les mains de l'évêque que délègue le Pape pour les consacrer, d'après la formule arrêtée par Clément VIII (1596). Cette formule est conçue en ces termes, d'après le Pontifical romain : *Ego N., electus Ecclesiæ N., ab hac hora in antea fidelis et obediens ero beato Petro apostolo*

(1) C. 15, X, *de Elect.* (I, 6).

(2) *Voy.* CONCORDAT, t. V, p. 120 sq. Cf. les art. NOMINATION et PROVISION.

(3) Thomassin, *Vetus et nova Ecclesiæ disciplina*, p. II, l. II, c. 44 sq.

(4) *Cap. Reg. Fr.*, VII, 456.

(5) *Concil. Cabilon.* (813), c. 13. *Cap. Aquisgr.* (817), c. 10.

(6) Dans Würdtwein, *Bonif. epist.*, p. 20.

(1) C. 1, 4, dist. C.

sanctæque Romanæ Ecclesiæ et Domino nostro Papæ N., suisque successoribus canonice intrantibus. Non ero in concilio aut consensu vel facto ut vitam perdant aut membrum seu capiantur mala captione; in eos violenter manus quomodolibet ingerantur, vel injuriæ aliquæ inferantur quovis quæsito colore. Consilium vero, quod mihi credituri sunt per se aut nuntios suos seu literas, ad eorum damnum me sciente nemini pandam. Papatum Romanum et regalia S. Petri adjutor eis ero ad retinendum et defendendum, salvo meo ordine, contra omnem hominem. Legatum apostolicæ Sedis in eundo et redeundo honorifice tractabo et in suis necessitatibus adjuvabo. Jura, honores, privilegia et auctoritatem S. Romanæ Ecclesiæ, Domini nostri Papæ et successorum prædictorum, conservare, defendere, augere et promovere curabo; neque ero in consilio vel facto seu tractatu in quibus contra ipsum Dominum nostrum vel eandem Romanam Ecclesiam aliqua sinistra vel præjudicialia personarum, juris, honoris, status et potestatis eorum machinentur. Et si talia a quibuscumque tractari vel procurari novero, impediam hoc pro posse, et, quanto citius potero, significabo eidem Domino nostro, vel alteri, per quem possit ad ipsius notitiam pervenire. Regulas sanctorum Patrum, decreta, ordinationes seu dispositiones, reservationes, provisiones et mandata apostolica totis viribus observabo et faciam ab aliis observari. Hæreticos, schismaticos et rebelles eidem Domino nostro vel successoribus prædictis pro posse persequar et impugnabo. Vocatus ad synodum, veniam, nisi præpeditus fuero canonica præpeditione. Apostolorum limina singulis triennis personaliter per me ipsum visitabo, et Domino nostro ac successoribus præfatis rationem reddam de toto meo pastorali officio, ac de rebus omnibus ad meæ Ecclesiæ statum, ad cleri et populi disciplinam, animarum denique quæ meæ fidei traditæ sunt, salutem quovis modo pertinentibus, et vicissim mandata apostolica humiliter recipiam et quam diligentissime exsequar. Quodsi legitimo impedimento detentus fuero, præfata omnia explebo per certum nuntium ad hoc speciale mandatum habentem, de gremio mei capituli, aut alium in dignitate ecclesiastica constitutum seu alias personatum habentem, aut, his mihi deficientibus, per diœcesanum sacerdotem, et, clero deficiente omnino, per aliquem alium presbyterum sæcularem vel regularem spectatæ probitatis et religionis, de supradictis omnibus plene instructum. De hujusmodi autem impedimento docebo per legitimas probationes ad sanctæ Romanæ Ecclesiæ cardinalem proponentem in congregatione sacri concilii per supradictum nuntium transmittendas. Possessiones vero ad mensam meam pertinentes non vendam, non donabo, non impignorabo, nec de novo infeudabo vel aliquo modo alienabo, etiam cum consensu capituli Ecclesiæ meæ, inconsulto Romano Pontifice. Et si aliquam alienationem devenero, pœnas in quadam super hoc edita constitutione contentas eo ipso incurrere volo. Sic me Deus adjuvet et hæc sancta Evangelia.

On éleva des objections contre ce serment, comme étant d'une forme surannée et inadmissible; telles furent entre autres les prétentions du congrès d'Ems. Mais l'Église conserve, à juste titre, même dans ses formes, le caractère de la tradition historique. Si les circonstances ont réellement changé, il est tout simple que les promesses jurées tombent, du moment qu'elles n'ont plus d'objet.

Ce qui offusquait le plus, c'était la promesse de combattre les hérétiques et les schismatiques; mais cette guerre spirituelle contre l'erreur sera un devoir pour l'Église, et, par conséquent, pour l'épiscopat, tant que l'Église aura la conscience qu'elle est dépositaire de la vérité révélée, hors de laquelle il n'y a pas de véritable foi. La teneur de ce serment ne renferme aucun empiétement de l'épiscopat sur les droits et les intérêts de l'État; d'ailleurs l'évêque prête serment au souverain, et lui promet, au nom de la religion, fidélité, soumission, obéissance dans toutes les affaires civiles; il lui promet en outre de contribuer au respect et à l'obéissance des lois. L'obligation de ce serment civil remonte au dix-septième siècle, et sa forme a changé avec les temps. Elle est déterminée par la législation de chaque pays.

La formule du *serment de fidélité* qui est en usage présentement en France se trouve dans l'article VI du Concordat (1).

D. *Consécration de l'évêque.* C'est la consécration seulement qui communique à l'évêque la plénitude de ses pouvoirs. Dans l'origine elle avait lieu immédiatement, ou dans les trois mois à partir de l'élection, par les métropolitains et tous les évêques de la province, ou du moins par deux ou trois d'entre eux.

Au moyen âge c'était aussi le métropolitain qui la conférait; souvent on la demandait et on la recevait de Rome. Elle devint ainsi peu à peu un droit réservé au Pape. D'après la discipline actuelle, elle doit avoir lieu dans les trois mois qui suivent la confirmation (2), et être donnée par un archevêque ou un évêque délégué par le Pape, avec l'assistance de deux évêques ou de deux abbés mitrés, ou, à leur défaut, de deux autres prélats, ou de deux ecclésiastiques quelconques (1), autant que possible dans la propre cathédrale de l'évêque (2), un jour de fête d'apôtre ou un dimanche (3), d'après les prescriptions du Pontifical romain (4), par l'onction du saint chrême (5).

La consécration est suivie de l'investiture des insignes épiscopaux, de la transmission des bulles pontificales et des brefs, et de l'*intronisation;* après quoi l'évêque fait une procession solennelle autour de l'église et donne la bénédiction au peuple. Alors le mariage spirituel de l'évêque avec son Église est consommé. Cette union est si sainte qu'elle ne peut être rompue que par la mort de l'évêque, ou, durant son vivant, pour les motifs les plus graves, par le Pape seul. Cette rupture a lieu : 1° par la *renonciation*, 2° par la *déposition*, 3° par la *translation*.

La *renonciation*, qui ne peut avoir lieu que par une décision libre, sans condition et par les motifs les plus graves, doit être accueillie par le Pape. Les motifs qui peuvent légitimer une renonciation sont : la faiblesse corporelle qui empêche l'exercice de la charge; la mauvaise disposition du peuple à l'égard de l'évêque; l'incapacité scientifique; la conscience d'une faute qui, même après la pénitence, entrave l'accomplissement des obligations épiscopales; un grand scandale que l'éloignement de l'évêque peut seul faire tomber; l'irrégularité du prélat (6). Ou la renonciation atteint seulement la fonction, le renonçant conservant la dignité

(1) *Voy.* CONCORDAT, t. V, p. 121.

(2) C. 2, dist. LXXV; c. 1, dist. C. *Conc. Trid.*, sess. XXIII, c. 2, *de Reform.*

(1) C. 1, dist. LXIV; c. 5, dist. LXV, c. 1, *de Sacr. Unct.* (1, 15).

(2) *Conc. Trid.*, sess. XXIII, c. 2, *de Reform.*

(3) Bened. XIV, Const. *in Postremo*, § 16 sq. dans son *Bull.*, t. IV, p. 306 sq.

(4) *Pontif. Rom.*, tit. XIII, *de Consecratione electi in episcopum* (ed. Catalani, Rom., 1738) t. I, p. 169 sq.

(5) C. 1, § 9, X, *de Sacr. Unct.* (I, 5).

(6) C. 9, 10, X, *de Renunt.* (1, 9); Bened. XIV, *de Synod. diœc.*, l. XIII, c. 16, n. 1-4.

et le titre épiscopal, par exemple quand un évêque résigne entre les mains du Pape par suite de dissentiment avec le gouvernement; ou elle comprend en même temps la fonction et la dignité, si le résignant renonce à la fois à l'exercice de tous les droits de l'épiscopat. Il ne peut renoncer à l'Ordre, qui imprime un caractère indélébile, et il reste évêque, même anathématisé ou déposé, pouvant, avec le consentement du Pape, reprendre l'exercice de ses fonctions.

La *déposition*, comme peine, ne peut être prononcée que pour une faute grave, après une enquête préalable et régulière, par les juges compétents. Autrefois c'était un nombre déterminé d'évêques voisins qui jugeaient (1); plus tard ce fut le synode provincial (2); aujourd'hui c'est le Pape seul. Voici ce que décrète à cet égard le concile de Trente (3): *Causæ criminales* GRAVIORES *contra episcopos, etiam hæresis, quæ depositione aut privatione dignæ sunt, ab ipso tantum summo Romano Pontifice cognoscantur et terminentur. Quod si ejusmodi sit causa quæ necessario extra Romanam curiam sit committenda, nemini prorsus ea committatur nisi metropolitanis aut episcopis a beatissimo Papa eligendis. Hæc vero commissio et specialis sit et manu ipsius sanctissimi Pontificis signata, nec unquam plus his tribuat quam ut solum facti instructionem sumant, processum conficiant, quem statim ad Romanum Pontificem transmittant, reservata deiem sanctissimo sententia definitiva.* La déposition d'un évêque par toute autre voie n'est qu'un fait de violence sans valeur sur les droits épiscopaux du dépossédé.

La *translation* avait lieu autrefois par le concile provincial (1); mais il était admis dès le neuvième siècle qu'elle pouvait se faire par une ordonnance du Pape, car Hincmar de Reims dit (2): *Si autem causa certæ necessitatis vel utilitatis exegerit ut quilibet episcopus de civitate in qua ordinatus est ad aliam civitatem transferatur, synodali dispositione vel* APOSTOLICÆ SEDIS CONSENSIONE... *fieri debet.* Depuis le douzième siècle c'est un principe généralement admis que le mariage de l'évêque avec son Église ne peut être rompu que par une dispense du Pape (3). Il fallait pour cela des motifs urgents, le consentement de l'évêque, et la postulation préalable du chapitre.

Plus tard les Papes transférèrent des évêques sans leur consentement et sans postulation préalable (4). C'est pourquoi les conciles de Constance et de Bâle ont décrété qu'un évêque ne peut être transféré que par des motifs tout à fait urgents, et avec l'avis des cardinaux, constaté par leur signature dans la bulle de translation (5). L'évêque qui, de son chef, passe d'un diocèse à un autre, les perd tous deux. La nécessité urgente ou un avantage évident pour l'Église justifient seuls la translation; il ne faut pas qu'il se fasse un échange nuisible dans l'administration des évêchés, ou un trafic ayant pour but l'acquisition d'un siége plus productif (6). Aujourd'hui il faut en outre le consentement de l'évêque (7), et si l'évêque

(1) C. 3, 4; c. XV, quæst. 7.

(2) C. 1, 5, c. VI, quæst. 4; c. 46, c. XI, quæst. 1.

(3) Sess. XXIV, c. 5.

(1) *Can. Apost.*, 13, c. 37, c. VII, quæst. 1. Thomassin, p. II, l. II, c. 59 sq. Neller, diss. I, II, *de Translatione episcopi*, in Schmidt, *Thesaur.*, t. III, p. 1 sq.

(2) *De Transl. episcop.*, in *Opp.*, t. II, p. 734.

(3) C. 4, X, *de Elect.* (I, 6); c. 1, 2, X, *de Transl.* (I, 7). Hurter, *Hist. d'Innocent III*, t. III, p. 257 sq.

(4) Thomassin, l. c., c. 64, n. 7 sq.

(5) *Conc. Const.*, sess. XXXIX. *Concil. Basil.*, sess. XXIII, c. 8.

(6) C. 19, 21, 25, 31, 32, 37, c. VII, quæst. 1.

(7) Bened. XIV, *de Synod. diœc.*, l. XIII, c. 14, n. 13.

est nommé par l'élection, il faut la postulation du chapitre et l'agrément du souverain.

Quant au moment où le lien qui unit un évêque transféré à son ancienne Église est rompu légalement, il faut distinguer : l'évêque est-il transféré en y consentant : la rupture a lieu au moment où la translation a été prononcée en consistoire par le Pape, lors même que l'évêque n'en est pas encore averti ; si elle a lieu à l'insu et contre le gré de l'évêque, la rupture ne date que du moment où la décision du Pape a été notifiée à l'évêque et où il y consent, ou bien, s'il s'y est opposé, du moment où le Pape, par des motifs urgents, a suppléé de son autorité à ce consentement. Il est important de déterminer ce moment pour la validité des actes épiscopaux d'un évêque transféré, par exemple pour la collation des bénéfices ou la jouissance légitime des revenus du diocèse dont il a été éloigné.

BUSS.

ÉVÊQUE IN PARTIBUS (*sc. infidelium*), évêque consacré avec le titre d'un évêché qui est aux mains des infidèles et qui, par le fait, est perdu pour l'Église. On le nomme encore évêque titulaire, *episcopus titularis*, parce qu'il n'a ni clergé ni fidèles, et qu'il n'a que le titre de son Église. Le but dans lequel on institua ces évêques leur fit donner aussi le nom d'évêques suffragants, de coadjuteurs, *episcopi suffraganei*, *vicarii in pontificalibus*.

Il est naturel que l'Église ait toujours eu de la sollicitude pour employer et entretenir les évêques qui avaient été chassés de leurs diocèses par les ennemis du nom chrétien. Grégoire le Grand en particulier prit des mesures pour veiller au sort des évêques chassés de leurs siéges par l'invasion des Avares et des Slaves en Illyrie. Si un diocèse d'Italie venait à vaquer, il y plaçait un de ces évêques, jusqu'au moment où il pourrait retourner dans son diocèse. On voit un exemple de ce genre dans le passage du décret de Gratien tiré des lettres de ce Pape (1), qui donna le diocèse de Squillace à Jean, évêque d'Alessio, chassé de son siége. Jean Diacre, biographe de Grégoire, cite aussi plusieurs cas tirés des lettres de ce Pape (2). Mais, lorsque le Pape ne pouvait pourvoir de cette manière à l'entretien d'un évêque banni de son diocèse, il le recommandait à ses collègues dans l'épiscopat. La lettre que ce Pape écrivit à ce sujet à tous les évêques d'Illyrie est très-remarquable (3) ; Grégoire y déclare expressément qu'il ne leur recommande pas ces évêques exilés pour qu'ils partagent avec eux la dignité de leur trône épiscopal, qu'il ne leur donne aucune autorité dans les diocèses qui les recevront, mais qu'il désire seulement qu'ils y puissent trouver leur entretien et quelque consolation. Il est incontestable qu'il n'était pas contraire aux volontés du Pape que l'évêque diocésain laissât de temps à autre son collègue réfugié remplir quelques fonctions épiscopales, tandis que ce devait être une joie pour l'évêque accueilli de pouvoir reconnaître par quelques services l'hospitalité qu'il recevait. On a des renseignements précis à ce sujet sur les évêques espagnols qui perdirent leurs siéges par la conquête que firent les Maures d'une grande partie de la péninsule pyrénéenne. Plusieurs d'entre eux se réfugièrent à Oviédo, si bien qu'on désigna cette ville sous le nom de ville des évêques. Ces évêques devinrent des espèces de chorévêques (4), servant d'auxiliaires à l'évêque du lieu, *episcopus loci* (5). En même temps nous voyons s'établir par là l'usage d'instituer et de

(1) *Cap. Pastoralis*, 42, c. 7. quæst. 1.
(2) *Vita S. Gregorii*, l. III, c. 15.
(3) *Epist.*, l. I, ep. 45.
(4) *Voy.* CHORÉVÊQUE.
(5) *Voy.* Thomassin, *Vetus et nov. Eccles discipl.*, *de Benef.*, p. I, l. I, c. 27, n. 8

consacrer, après la mort des évêques expulsés, des successeurs à leur titre, dans l'espoir qu'on avait de reconquérir les diocèses tombés entre les mains des infidèles. C'est ainsi que s'établit la coutume suivant laquelle des évêques qui se trouvaient à la tête d'un diocèse se servirent, comme auxiliaires, d'autres évêques qui n'avaient ni Église, ni clergé, et n'avaient qu'un titre. Poppo, archevêque de Trèves en 1042, en demanda un de ce genre au Pape (1), et cet usage se répandit d'autant plus facilement en Allemagne que les évêques, revêtus de la dignité de prince temporel, désiraient fort souvent pouvoir faire administrer leurs diocèses par des prélats de ce genre, ou du moins se faire remplacer par eux dans les cérémonies et les fonctions épiscopales. On se servit en général des évêques ordonnés pour les diocèses conquis par les Sarrasins en Orient. Toutefois cet usage entraîna de grands abus. Les chefs des Églises d'Orient ne firent pas difficulté d'instituer des évêques pour tous les diocèses où il n'y avait plus ni clergé ni fidèles. Comme ils les choisissaient parmi les moines, il en résulta que ces religieux, devenus évêques sans diocèse, s'écartaient en beaucoup de choses de leur règle et erraient de contrée en contrée. La situation de l'Allemagne, que nous venons de rappeler, facilita l'accession de ces évêques errants. Le concile de Vienne voulut abolir cet abus. Le chap. *In plerisque*, 5, *de elect. in Clem.* (I, 3), tiré des décrets de ce concile, statuait qu'à l'avenir aucun évêque de ce genre ne pourrait plus être ordonné sans une autorisation expresse du Saint-Siége. Soit que cette autorisation fût donnée trop souvent, soit qu'elle fût mal employée par ceux à qui elle fut accordée, l'instabilité des évêques *in partibus* resta une occasion permanente d'abus. Le concile de Trente, auquel on proposa l'abolition complète de cette institution, sans l'abolir, la soumit à des réformes. Dès 1547 il rappela (1) l'ancienne ordonnance défendant à un évêque de remplir des fonctions épiscopales dans le diocèse d'un autre évêque sans l'autorisation de ce dernier, autorisation ne pouvant s'appliquer qu'à ses diocésains. Plusieurs de ces évêques *in partibus* vagabonds, pour échapper à cette loi, établirent leur résidence dans des localités exemptes et y ordonnaient des sujets frappés d'ailleurs par des empêchements canoniques, ou qui n'avaient pu obtenir de leur évêque propre l'autorisation de recevoir les Ordres. Le concile de Trente défendit, en 1551 (2), les ordinations de ce genre, sous peine de suspense pendant un an pour les évêques ordinants, pour les clercs ordonnés pendant tout le temps que déciderait leur évêque. Un évêque *in partibus* ne devait pas ordonner sans l'autorisation de l'ordinaire, même *ratione familiaritatis sive commensalitii.* Après ces mesures de précaution le concile se décida à conserver l'institution des évêques *in partibus,* parce qu'elle était réellement utile en beaucoup de circonstances importantes. Elle s'est conservée jusqu'à nos jours, et on nomme des évêques *in partibus* sous certaines conditions préalables, principalement dans les cas suivants :

1° D'après un privilége reconnu par le cinquième concile de Latran (3), les six cardinaux-évêques peuvent faire administrer leurs diocèses par un évêque *in partibus.*

2° Dans les pays où c'est la coutume, les évêques, après en avoir prouvé la nécessité, peuvent demander au Pape un évêque auxiliaire pour les fonctions

(1) Hontheim, *Histor. Trevir.*, t. I, p. 376.

(1) Sess. VI, c. 5, *de Reform.*
(2) Sess. XIV, c. 5, *de Reform.*
(3) Sess. IX.

pontificales. Si cette nomination a lieu régulièrement dans un diocèse, le nouvel évêque ne peut être ordonné sous le titre de son devancier, afin qu'il n'en résulte pas l'opinion que tel ou tel diocèse situé *in partibus infidelium* est nécessairement en union permanente avec tel autre diocèse. Les pouvoirs d'un évêque auxiliaire s'éteignent avec la mort de l'ordinaire. En Prusse, la bulle *de Salute animarum* a expressément reconnu des évêques suffragants (c'est-à-dire *in partibus*) pour Cologne et Trêves.

3° Dans les diverses circonstances où l'on institue des vicaires apostoliques, soit pour des pays où il n'existe pas encore d'organisation épiscopale, soit pour les diocèses que ces vicaires vont temporairement administrer, ils doivent être revêtus de la dignité épiscopale, avec un titre tiré d'un évêché perdu pour l'Église.

4° Les nonces du Pape ne peuvent guère se passer du caractère épiscopal, et, d'un autre côté, il serait nuisible à l'Église que le Pape prît, pour le représenter en qualité de nonce, un évêque chargé d'un diocèse, *episcopus loci*. Il arrive souvent que ces nonces ont le titre d'archevêque.

Les évêques *in partibus infidelium* sont considérés comme réellement mariés aux Églises dont ils portent le titre; ils ne peuvent par conséquent être transférés que sous les conditions ordinaires de la translation des évêques et ne peuvent être élus pour un autre diocèse que par un bref d'éligibilité (1). S'ils sont membres d'un chapitre, ils portent le costume épiscopal et jouissent des priviléges habituels des évêques dans le chœur. Par rapport à leur canonicat, s'il est soumis à la visite de l'ordinaire, ils sont immédiatement sous la juridiction du Pape. Ils ont aussi le droit de se rendre aux conciles œcuméniques en qualité d'évêques. Il y en avait plusieurs au concile de Trente, mais seulement comme mandataires d'évêques empêchés de s'y rendre. Le savant Dominicain Jérôme Vielmus, évêque d'Argos, qui écrivit une dissertation sur les évêques *in partibus*, faisait seul exception : il avait été spécialement envoyé par le Pape au concile. Ils ne sont pas soumis, comme tous les évêques, à l'obligation de la visite de Rome, *visitatio liminum*, n'ayant pas de rapport à faire sur leur diocèse. Toutefois leur devoir est de se rendre compte, autant que possible, de la situation de leur diocèse, et, dès qu'ils voient qu'il y a des chances de le reconquérir à l'Église, de s'en occuper activement.

(1) *Voy.* ÉLIGIBILITÉ.

Cf. Andreucii, *de Episcopo titulari*, dans le 1er vol. de sa *Hierarchia ecclesiastica;* Bened. XIV, *de Synod. diœc., lib. XIII, cap.* 14.

PHILLIPS.

ÉVÊQUE SUFFRAGANT. On appelle suffragant, dans le sens le plus large, tout membre d'un collége ayant voix délibérative (*suffragium* = voix, droit de voter). Dans la langue de l'Église désignant les rapports hiérarchiques des évêques, l'évêque suffragant est l'évêque institué à la tête d'un diocèse dont il occupe le siége non-seulement *de jure*, comme l'évêque d'un diocèse situé *in partibus infidelium*, mais *de facto;* par conséquent tout évêque diocésain réel (en opposition avec le coadjuteur), et qui, comme tel, a voix délibérative dans tous les conciles, *jure ordinario*, mais qui, en même temps, se trouve placé sous la juridiction d'un archevêque et dans la dépendance de ce métropolitain (en opposition avec un évêque exempt). Par conséquent les évêques suffragants, comme on le voit dans le droit canon (1), sont les évêques placés

(1) C. 10, c. III, quæst. 6 (Nicol. I, ann. 866), c. 11, X, *de Elect.* (I, 6).

sous un archevêque, et dont les diocèses, unis au diocèse du métropolitain, forment une province ecclésiastique (1). On nommait parfois en Allemagne les coadjuteurs suffragants, *suffragari* étant pris improprement pour synonyme de *sublevare*. Le coadjuteur est l'auxiliaire chargé d'exercer les fonctions épiscopales, ou le représentant d'un archevêque ou d'un évêque diocésain. C'est dans ce sens que Fr. Durr prend le mot suffragant, *de Suffraganeis, sive vicariis in pontificalibus episcoporum Germaniæ*, Mogunt., 1782, in-4°.

Cf. l'article ÉVÊQUE *in partibus*.

PERMANEDER.

ÉVÊQUE TITULAIRE. *Voy.* ÉVÊQUE *in partibus*.

EVILMÉRODACH, אֱוִיל מְרֹדַךְ. Ce nom, en partie hébraïque, signifie adorateur insensé, אויל, de Mérodach ou du Mars persique. Les Septante disent Εὐιαλμαρωδέκ, Οὐλαιμαδάχας ; d'autres leçons et Josèphe, par exemple, portent Εὐειλμαράδουχος et Ἀβιλαμαρώδαχος, et autrement encore chez d'autres c'est le nom du roi de Babylone, fils et successeur de Nabuchodonosor, qui, dans la première année de son règne, fit sortir de prison le roi de Juda, Joachim, l'attira à sa cour et le reçut, à ce qu'il paraît, à sa table, lui donnant la préséance sur les autres princes captifs (2). La tradition juive (3) attribue cette faveur à ce que les deux rois s'étaient antérieurement connus dans la prison, où Evilmérodach avait été jeté par son père après la catastrophe racontée par Daniel (4). Il n'est pas invraisemblable qu'il gouverna l'empire pendant l'absence de son père, et Daniel fait même allusion à des désirs d'indépendance qu'il aurait eus (5) ; il serait par conséquent possible que Nabuchodonosor rétabli eût fait expier à son fils ses vues ambitieuses. C'est ainsi que s'expliqueraient aussi les divergences qui existent sur la durée de son règne. Josèphe (1) lui assigne dix-huit ans ; Alexandre Polyhistor (2), douze ; Bérose (3), deux seulement, et ce dernier rapporte qu'Évilmérodach, tyran dissolu, ἀνόμως καὶ ἀσελγῶς, fut assassiné par son gendre Nériglissar. D'après lui, Évilmérodach régna seul entre 562 et 559 avant Jésus-Christ. On trouve les autres détails que donnent les anciens dans le P. Petau (4), qui les compare et les concilie, et dans D. Calmet (5), dont les résultats ont été repris et répétés par les modernes.

S. MAYER.

EWALD (S.). On connaît deux saints de ce nom ; c'étaient deux frères, Anglais de naissance, surnommés le Blanc et le Noir, de la couleur de leurs cheveux. A l'exemple de Willibrod et de ses compagnons, ils se rendirent parmi les Saxons de Westphalie, qui, craignant de voir leurs princes abandonner le culte des idoles, assommèrent d'abord le Blanc, puis, après d'atroces tourments, coupèrent en morceaux le Noir. Les meurtriers et le pays entier expièrent leur crime. Tilmen ou Tilman trouva le corps des saints dans le Rhin et les ensevelit au lieu même de leur martyre ; Pépin, duc des Franks, les fit transférer à Cologne, où l'archevêque Hanno les déposa, en 1074, dans l'église de Saint-Cunibert. Leur mort eut lieu probablement en 690, année où ils furent honorés d'un culte public, car le Martyrologe de Bède, rédigé vraisemblablement en 691, en parle déjà. Le Martyrologe ro-

(1) *Voy.* ARCHEVÊQUE et PROVINCE ECCLÉSIASTIQUE.
(2) II *Rois*, 25, 27-30. *Jérém.*, 52, 31-34.
(3) Dans I *Jerom. in Is.*, 14, 9.
(4) 4, 30-37.
(5) *Dan.*, 4, 33.

(1) *Antiq.*, X, 11, 2.
(2) Eusèbe, *Chron. Armen.*
(3) Jos. Flav., *adv. Apion.*, I, 20. Eusèbe, *Præpar. evangel.*, 9, 40.
(4) *Doctr. tempor.*, l. IX.
(5) *Dissert.*

main en fait mention le 3 octobre. Les deux saints sont honorés en Westphalie comme les patrons du pays.

V. Beda, *Hist.*, l. V, c. 11, et son *Martyrologe ;* Massini, *Vite de' Santi*, t. II, p. 232, 3 octobre ; Alcuin, *Poëmes sur les Saints du diocèse d'York*, publiés par Gale, v. 1045 ; *Vie des Pères et des Martyrs*, de Butler, t. XIV.

HAAS.

EXACTIONS. *Voyez* IMPÔTS.

EXAMEN DE CONSCIENCE. Celui qui veut se connaître moralement lui-même doit nécessairement descendre dans la profondeur de son âme et de sa vie, et cela dans un double but : d'abord pour apprendre à discerner son état moral en général, ensuite pour arriver à la conscience de ses défauts et de ses péchés. Cette dernière recherche est connue sous le nom d'examen de conscience et appartient au domaine de la conversion. Pour faire cet examen d'une manière sérieuse, solide et utile, il faut observer surtout les points suivants :

1° Remonter à la source des péchés. Ces sources sont intérieures et extérieures. Les premières naissent des erreurs de la raison comme des passions du cœur. De faux principes, des opinions erronées, des idées corrompues mènent à de fausses démarches. L'imagination n'a pas moins d'influence que la raison sur la vie morale. L'imagination déréglée, remplie d'images sensuelles, de projets fantastiques, est la mère féconde des actes les plus insensés et les plus coupables. Toutefois les sources principales de nos fautes sont les passions de notre cœur, les penchants de l'égoïsme et de la sensualité ; aussi est-ce sur ces penchants désordonnés que doit porter surtout l'examen de conscience. Ordinairement c'est une passion particulière qui prédomine et détermine presque exclusivement la conduite de l'homme. Il est par conséquent important pour chacun de constater sa passion dominante, son penchant principal. Aux sources intérieures appartiennent aussi les mauvaises habitudes, les défauts de tempérament, qui influent profondément sur la vie morale et méritent dans l'examen de soi-même une attention particulière.

Quant aux sources extérieures, elles naissent de nos relations, de tout ce qui nous entoure, en tant que ces circonstances ont du charme et sont des occasions de péché. Il faut que l'examen de conscience porte également son investigation de ce côté.

2° S'interroger sur le genre et le mode du péché. La source devient torrent ; il se répand en des bras nombreux, en des canaux divers ; le péché se revêt de formes multiples, il prend toutes sortes d'apparences. Il faut qu'on acquière la conscience des formes particulières sous lesquelles le péché s'est introduit dans notre vie antérieure et continue à régner en nous. Cette recherche est facilitée par la division habituelle à laquelle on peut s'attacher, en péchés d'action et d'omission, en péchés contre Dieu, contre soi-même, contre le prochain, etc.

3° Scruter le nombre de ses péchés. Nous sommes remontés à la racine du mal, nous avons reconnu ses ramifications ; il reste à en énumérer les fruits, à en constater la triste récolte.

4° Poursuivre les rapports intimes des péchés entre eux, afin de mettre à jour la trame des fautes qui s'enchevêtrent, des péchés qui se produisent les uns des autres, et de constater comment cette trame est ourdie par la volonté pervertie, par la révolte contre la loi de Dieu. Il faudra reconnaître aussi le bon côté de la vie, quel degré de moralité se trouve dans nos bonnes actions, quel mobile nous fait agir ; et l'on découvrira le plus souvent que le bien est infecté du ferment du vice et que tout en nous

participe à la maladie fondamentale de notre âme.

Sans doute c'est là un travail difficile, pénible, non-seulement parce que bien des péchés se sont profondément enfouis dans les ténèbres de la conscience et qu'il est difficile de les exhumer des tristes ruines du passé, mais encore parce qu'il n'est rien qui répugne autant à l'homme que de se considérer tel qu'il est, sans voile ni déguisement. Mais ces difficultés peuvent être surmontées, les unes par une recherche active et consciencieuse, les autres par la loyauté, la franchise et l'humilité. Le principal moyen pour réussir, c'est la prière qui implore la lumière d'en-haut, qui invoque l'Esprit-Saint, dont les rayons peuvent éclairer nos ténèbres et nous donner la force d'en sortir.

Tout ce qui précède sert à faire de l'examen de conscience un des moyens préparatoires de la pénitence sacramentelle ; mais il est aussi un moyen efficace d'ascétisme et par conséquent de perfection. Dans l'examen ascétique de la conscience il s'agit d'arriver à la connaissance de soi-même en vue de la perfection morale. L'œuvre de la connaissance de soi-même, entreprise en quelque sorte à grands traits dans l'examen de conscience sacramentel, devient le point de départ des efforts journaliers, des recherches minutieuses, de l'enquête détaillée que fait l'ascète qui tend à la perfection. L'examen sacramentel commence et soutient l'élan moral, la conversion en général ; l'examen ascétique continue, perfectionne, confirme le progrès moral par le travail spécial, par le détail scrupuleux, par le compte exact et journalier que se rend la conscience. Ce que nous indiquons ici a été aussi explicitement que lumineusement expliqué par S. François de Sales dans son traité *de l'Amour de Dieu,* livres II et V.

Cf. Confession. Fuchs.

EXAMEN DES ÉVÊQUES ÉLUS, *examen episcoporum electorum*. Il consiste, d'après le Pontifical romain, en dix-huit questions auxquelles chaque évêque élu doit répondre affirmativement avant sa consécration. Par cette réponse aux questions que pose le consécrateur le candidat à la dignité épiscopale proclame solennellement devant le clergé et le peuple qu'il veut être un digne évêque de l'Église catholique, car elles se rapportent en général à l'obéissance due à l'autorité de l'Église (1), aux conditions morales d'une vie vraiment épiscopale, à la profession des enseignements révélés et au rejet des erreurs qui leur sont opposées (2).

La réponse à la première question se fait en ces termes : *Ita ex toto corde volo in omnibus consentire et obedire;* aux questions 2-9 : *Volo;* aux autres : *Credo.* Après la question 9 et la réponse, le consécrateur dit : *Hæc omnia et cætera bona tribuat tibi Dominus et custodiat te atque corroboret in omni bonitate.* Lorsque la série des questions est épuisée, le consécrateur conclut en ces termes : *Hæc tibi fides augeatur a Domino ad veram et æternam beatitudinem, dilectissime frater in Christo.*

L'examen liturgique de l'évêque élu n'est qu'une récapitulation solennelle de ce qui a lieu d'une manière plus sévère, plus décisive et plus secrète, dans le procès d'information de l'élu. C'est l'expression liturgique de l'obéissance de l'Église à l'égard de la recommandation apostolique : *Nemini cito manum imposueris neque communicaveris peccatis alienis.* Déjà le concile de Carthage de 398 prescrit les formalités à observer dans l'examen des évêques, formalités qui sont, quant à l'es-

(1) Quest. 1-5.
(2) Quest. 10-18.

sentiel, d'accord avec celles qu'on suit aujourd'hui.

Cf. Information (*procès d'*).

Mast.

EXAMINATEURS. Les personnes qui sont appelées à des fonctions ecclésiastiques doivent légitimer leur appel relativement aux connaissances nécessaires, soit par un grade scientifique, soit par d'autres témoignages, et, si la fonction entraîne charge d'âmes, par un examen (1). D'après le concile de Trente (2) chaque année le concile diocésain doit approuver, sur la proposition de l'évêque, au moins six examinateurs ; quand une cure est vacante, elle doit être mise au concours; les candidats doivent être interrogés par trois de ces examinateurs et le plus digne des concurrents doit être élu. Pour les cures qui ont un patronage laïque le candidat présenté doit être examiné par la même commission. Si le synode diocésain ne se réunit pas, l'évêque nomme les examinateurs, qui sont malgré cela appelés examinateurs synodaux.

Cf. Benoît XIV, *de Synod. diœc.*, l. IV, c. 7-8; Van Espen, *Jus eccles.*, P. II, tit. 9, c. 4.

EXARCHAT DE RAVENNE. Le royaume des Ostrogoths, en Italie, ayant été renversé par Narsès, au nom de Justinien, les empereurs de Byzance, partant toujours de l'idée de l'antique et universelle domination romaine, exercèrent leur souveraineté sur l'Italie comme sur un héritage reconquis par les armes. L'administration fut organisée militairement, le pays régi par un général, gouverneur impérial, ayant sous ses ordres toutes les autorités de la province.

Cette domination de l'empire romain d'Orient sur l'Italie se nomma, tant qu'elle se maintint dans la haute Italie et l'Italie centrale, *exarchat*, le gouverneur impérial fut appelé *exarque*, et le domaine qui lui était directement soumis fut désigné sous le titre strict d'exarchat. Du reste, le nom grec d'exarque était parmi les fonctionnaires de Byzance un titre ordinaire, qui avait le même sens que les noms romains de *patrice* ou de *préfet*, et s'employait souvent à leur place, comme réciproquement ceux-ci étaient pris pour celui-là.

Narsès, après la guerre des Goths, resta assez longtemps en Italie, s'occupant plus d'assurer sa conquête que de l'administrer. Cette administration ne fut réglée que sous ses successeurs. Justin II (empereur depuis 565) rappela Narsès en 567, et envoya en qualité de gouverneur *Longin*, avec lequel commença réellement la nouvelle organisation, ce qui l'a fait appeler par beaucoup d'auteurs le premier exarque. Il établit sa résidence à Ravenne, qui, depuis que le siége de la domination romaine était en Orient, semblait la ville la plus importante de l'empire au point de vue politique et commercial, et où déjà, au temps du partage de l'empire, Honorius avait fixé sa résidence. A peine Longin eut-il inauguré son administration que les Lombards, conduits par Alboin (568, d'après Paul diacre), envahirent l'Italie, conquirent en peu de temps tout le pays depuis les Alpes jusqu'à Bénévent, de sorte que les empereurs de Byzance ne conservèrent que les bords de la mer Méditerranée et de la mer Adriatique et la pointe de l'Italie méridionale. Cette conquête des Lombards ayant changé la forme politique de l'Italie, et toute l'histoire de l'exarchat s'étant développée en partant de cette situation nouvelle, il faut avant tout qu'on ait sous les yeux la division de l'Italie entre les Lombards et les Romains d'Orient.

(1) C. 7, X, *de Elect.* (I, 6). Clem., 1, *de Ætate* (I, 6). Walter, *Droit ecclés.*, §§ 238-241.
(2) Sess. XXIV, c. 13, *de Reform.*

Sous Alboin la conquête lombarde s'étendait déjà au sud jusqu'au Tibre, même au delà, suivant quelques auteurs, et embrassait aussi Bénévent. Pavie devint la capitale de ce royaume, et un grand nombre de ducs (on en voit paraître trente-six dans l'interrègne de 575) s'élevèrent dans les diverses fractions de l'empire. Les plus considérables et les plus indépendants par leur situation, parmi ces ducs, furent ceux de Frioul, de Bénévent et de Spolète. Les Romains d'Orient ne conservèrent que le littoral de Gênes et de Lunégiano, Rome et ses environs, Naples avec les bords de la mer et la partie la plus méridionale de la péninsule, les bords de la Vénétie et les lagunes, enfin Ravenne, l'exarchat proprement dit, avec la Pentapole et Commachio, placés en partie directement sous la domination de l'exarque, en partie sous des ducs dépendant de Constantinople et institués par les empereurs. Le Pape n'avait pas encore de puissance politique légalement déterminée, mais il exerçait déjà dans la sphère temporelle une influence morale que contrebalançait fort peu le duc institué par l'empereur. Il était d'ailleurs puissant par l'administration indépendante de l'important *patrimoine de S. Pierre*, situé en Sicile, dans le midi de la France, dans beaucoup de contrées d'Italie, et surtout dans Rome et la campagne romaine, patrimoine dont les empereurs et les fidèles avaient fait donation à l'Église romaine. Cette influence et les ressources que lui fournissaient ses riches domaines avaient fait du Pape l'appui des nécessiteux, et c'est ainsi que s'explique comment, au temps de l'invasion des Lombards, le Pape paraît souvent à la tête des affaires du siècle, dirige les négociations politiques avec Constantinople, a sa voix dans la paix ou la guerre avec les Lombards, et vient même au secours des empereurs.

A peine les Lombards se furent-ils solidement établis et eurent-ils organisé leur domination qu'ils se mirent à presser de près Ravenne (579) et à s'avancer sur Rome, en traversant l'Étrurie. L'exarque, suffisamment occupé de son côté, ne put venir en aide à Rome; le Pape Pélage II s'adressa donc directement à l'empereur Maurice pour en obtenir du secours (1). L'empereur nomma *Smaragde* exarque de Ravenne, en même temps qu'il envoyait des ducs et des capitaines à Rome (583). Le nouvel exarque repoussa les Lombards. Il y eut quelque repos, jusqu'au moment où l'exarque prétendit se mêler de controverses religieuses, maltraita plusieurs évêques qui étaient fidèles à l'Église dans l'affaire des trois Chapitres, et excita un si vif mécontentement en Italie que l'empereur se vit obligé de le rappeler et de le remplacer par le patrice *Romain* (588). Bientôt après la guerre éclata contre les Lombards, sous leurs rois Autharis et Agilulf. Il s'agissait notamment de la possession des villes de l'Étrurie et de l'Ombrie, et les chances de la guerre furent alternatives; toutefois Rome fut tellement menacée par le duc lombard de Spolète, Ariulf, que Grégoire le Grand, Pape depuis 590, ajouta, durant ces jours de péril, au canon de la messe, les mots : *ut dies nostros in tua pace disponas*, et s'efforça, mais en vain, d'amener l'exarque à conclure la paix avec le roi des Lombards qui s'y montrait favorable (2).

Enfin Romain mourut, et l'empereur envoya, en 598, *Callinique* à sa place. Celui-ci, se rendant aux prières du Pape, conclut, par l'intermédiaire de la reine Théodolinde, la paix avec Agilulf; mais, peu de temps après, l'occasion s'é-

(1) Voy. la lettre dans Sigonius, *de Regno Italiæ*, ad ann. 582.

(2) Conf. *S. Gregorii Epistolæ* et des *Extraits de ses Lettres*, dans Sigonius.

tant présentée de s'unir aux ducs de Frioul et de Tarente, qui abandonnaient Agilulf, Callinique recommença la guerre, conquit d'abord Parme et Bresello. Bientôt, repoussé à son tour par l'ennemi, il perdit les villes de Monselice et de Padoue, dont les habitants se réfugièrent dans les lagunes et s'unirent aux anciens Vénitiens. L'empereur Maurice, irrité de cette perte, envoya, en 602, pour la seconde fois, Smaragde, en qualité d'exarque d'Italie; mais celui-ci ne put empêcher Agilulf de conquérir Crémone et Mantoue, et, de concert avec Ariulf, duc de Spolète, de le serrer lui-même de si près dans Ravenne qu'il demanda la paix. Elle fut conclue le jour de S. Gervais et de S. Protais (603). C'est ainsi que le Pape Grégoire le Grand vit encore l'Italie délivrée des horreurs de la guerre, et il célébra cet heureux événement, auquel il avait pris une part si active, par ces paroles de l'Introït que nous lisons encore dans la messe de ce jour : *Loquetur Dominus* PACEM *in plebem suam.*

Il mourut l'année suivante. Ce grand Pape a dépeint la triste situation de l'Italie à cette époque dans son Commentaire sur Ézéchiel : « Nous ne voyons partout que deuil et tristesse; nous n'entendons partout que plaintes et soupirs; les villes sont ruinées, les châteaux renversés, les champs dévastés; le pays est un désert. Plus de cultivateurs dans les plaines; à peine des habitants dans les villes. Rome a perdu ses plus nobles enfants; le glaive et la misère les ont fait périr. Les murailles elles-mêmes s'écroulent autour de la ville, où règnent le silence et la mort... »

En 611 Héraclius, ayant détrôné l'empereur Phocas, envoya à Ravenne à la place de Samaragde le patrice *Jean Lemigius*. Celui-ci, se conformant à l'exemple de son prédécesseur, conclut chaque année un armistice avec les Lombards et entretint la paix au dehors; mais il opprima les citoyens de Ravenne, qui finirent par se soulever (614) et l'assommèrent. Héraclius le remplaça par l'exarque *Eleuthère*, qui rétablit la paix, soumit le duc de Naples révolté, conçut le hardi projet de s'emparer du trône d'Occident et de se faire couronner à Rome. Il marchait dans ce but sur la ville éternelle, quand son armée se tourna contre lui et le tua. Il eut pour successeur le patrice *Isaac* (617). Le belliqueux Agilulf était mort, et, sous la minorité du roi Adelvald et la tutelle de la pieuse Théodolinde, ainsi que sous la domination d'Ariovald († 636), l'exarchat jouit de la paix extérieure. En 637 une violente émeute éclata à Rome, parce qu'un des grands fonctionnaires de l'empire, Maurice, voulut piller le trésor de l'Église, déposé dans le palais patriarcal de Saint-Jean de Latran. L'exarque, invoqué par les Romains, au lieu de s'opposer à l'iniquité projetée, l'accomplit lui-même et apaisa l'empereur en partageant avec lui. L'année suivante Rotharis monta sur le trône de Lombardie. Il releva le drapeau de la guerre contre l'exarchat, conquit le territoire de Gênes et de Lunégniano, c'est-à-dire le littoral depuis la Bourgogne jusqu'en Toscane, ainsi que les Alpes cottiennes et tout le pays depuis Oderzo et Trévise, où l'Église romaine avait de grandes possessions, et battit l'exarque près de la Scultenna (aujourd'hui le Panaro), dans le Modénais. Ce fut la dernière lutte entre les Lombards et les exarques jusqu'au temps de Luitprand.

En 641 Isaac eut pour successeur *Théodore Calliopas*. La guerre extérieure avait cessé; mais alors commencèrent les controverses religieuses. Fiers de la prééminence politique de leur ville épiscopale, les archevêques de Ravenne luttaient constamment, dans l'intérêt de leurs dogmatiques em-

pereurs, en faveur de l'*autocéphalie* de Ravenne, et en 648 ils en vinrent à un schisme qui dura de longues années. La controverse du monothélisme était alors à son apogée en Orient. L'empereur Constant II, prenant parti pour l'erreur, cherchait en vain à faire souscrire, par le Pape Martin, le *type* qu'avait publié le patriarche Paul. Les évêques d'Occident, unis au souverain Pontife, prononcèrent l'anathème contre la doctrine des monothélites; l'empereur irrité se vengea en faisant saisir le Pape par l'exarque, et en exilant cet intrépide témoin de la vérité dans une île où il mourut (1).

En 663 Constant vint lui-même en Italie, soit, comme quelques-uns le pensent, dans l'intention de résider à Rome, soit, comme le croient Paul diacre et Anastase, pour chasser les Lombards. Ce qui est certain c'est que, après avoir échoué dans une attaque contre Bénévent, il vint à Rome, d'où il enleva tous les bronzes et toutes les statues d'airain qu'il put trouver, et même l'antique toiture du Panthéon.

Le schisme fut aboli sous Constantin III Pogonat par le sixième concile universel de Constantinople. L'Église de Ravenne fut réconciliée avec Rome, et en 684 l'empereur reconnut au clergé, au peuple et à l'armée de Rome, le privilége en vertu duquel le Pape, régulièrement élu, pouvait être consacré sans qu'on demandât la ratification impériale de l'élection, dont il suffisait de donner avis à l'exarque et à la cour de Byzance. On vit bientôt les exarques s'occuper d'intrigues électorales, par exemple après la mort de Conon (687), et exercer à leur profit toutes sortes d'exactions et de brigandages dans les églises. La paix religieuse elle-même ne dura pas longtemps. Le parti de l'empereur s'était permis de faire des additions et des modifications aux décisions du concile *Quinisexte;* les légats du Pape les avaient imprudemment souscrites; mais le Pape Sergius ne les avait pas ratifiées. Justinien II, irrité de cette résistance, voulut faire arrêter le Pape, et envoya à cet effet son protospathaire Zacharie à Rome. A peine le bruit se fut-il répandu que le Pape courait quelque danger que l'armée (c'est-à-dire le peuple armé et organisé en corporations) de Ravenne, de la Pentapole et des environs, se souleva et chassa le protospathaire impérial; preuve évidente que dès lors le peuple de l'exarchat était profondément attaché au Pape. Un soulèvement du même genre se renouvela lorsqu'en 701 le nouvel exarque *Théophylacte* se rendit, contrairement à l'usage, de Constantinople directement à Rome; il fut obligé de courir en toute hâte à Ravenne. Ce fut pendant son administration que l'Église de Rome recouvra les domaines usurpés par Rotharis, notamment dans les Alpes cottiennes, et que le roi Aribert lui restitua. Théophylacte mourut en 709. Les habitants de Ravenne essayèrent, sous l'administration autocéphale de l'archevêque Félix, de se rendre politiquement indépendants de l'empereur; mais Théodore, général des armées de Justinien, accourut de Sicile et leur fit rudement expier leur tentative. En 711 arriva le nouvel exarque *Jean Rizocope*. La même année l'empereur Philippe Bardesanes usurpa le trône, et sous son règne commencèrent les discussions religieuses qui rompirent complétement le lien entre l'Orient et l'Occident, lien depuis longtemps affaibli par les violences d'une politique qui s'était montrée aussi despotique qu'impuissante. Le Pape Constantin opposa les anathèmes d'un concile aux violences des empereurs iconoclastes, dé-

(1) Conf. Alzog, *Hist. univ. de l'Église*, trad. par I. Goschler, § 124, et *Martyrol. Rom.*, 12 nov.

fendit d'admettre les monnaies et les décrets de l'empereur, de suspendre, suivant l'usage, les portraits de l'empereur et de l'impératrice dans les églises de Rome, d'en faire mémoire dans le canon de la messe, et le peuple applaudit à toutes ces mesures. Une sédition éclata à Ravenne, et l'exarque fut tué. Le duc Pierre, envoyé par l'empereur à Rome, en fut chassé à la suite d'une émeute populaire, et ce ne fut que lorsque le trône de Constantinople fut occupé par Anastase II, empereur hostile à l'hérésie, que l'exarque *Scholastique* put entrer dans Ravenne et le duc Pierre être admis à Rome. Mais la lutte recommença d'autant plus vive lorsque l'iconoclaste Léon l'Isaurien monta sur le trône. Léon chercha à attenter à la vie de l'inébranlable Pape Grégoire II par son spathaire Marin et le nouvel exarque *Paul;* mais le complot fut découvert et déjoué; le Pape opposa aux préparatifs hostiles de l'exarque l'alliance des ducs de Toscane et de Spolète. Le roi des Lombards, Luitprand, se hâta de profiter de ces dissensions intestines, attaqua l'exarque, et occupa même pendant quelque temps Ravenne (1), que Paul cependant parvint à reprendre à l'aide des Vénitiens restés fidèles à l'empereur. L'agitation n'en durait pas moins, et, comme l'empereur Léon ne cessait pas de menacer le Pape, celui-ci s'adressa aux Romains, aux habitants de la Pentapole, de Ravenne et de Venise, et l'insurrection devint générale. Le peuple de Ravenne tua l'exarque; les villes de la Pentapole et de la Vénétie élurent des ducs indépendants; les Romains crevèrent les yeux au duc Pierre, défirent dans une bataille Exhilaratus, duc de Campanie, et le mirent à mort. Au milieu de ces sanglantes représailles, Luitprand et les Lombards gagnaient de plus en plus du terrain, et, d'une autre part, à la vue des troupes nombreuses que l'empereur, dans son impuissante rage, avait confiées au nouvel exarque de Ravenne *Eutychius*, les Romains et toute la partie du duché de Rome située du côté toscan et latin du Tibre et dans la Campanie s'affranchirent de l'exarchat et rendirent hommage au Pape comme à leur unique souverain temporel. Cependant ce n'était pas encore une séparation complète de l'empire; seulement Rome et le duché se gouvernaient et s'administraient librement. Quant à la ville de Ravenne, l'exarque Eutychius parvint, à la tête de son armée, à la soumettre et à l'apaiser. A peine rétabli dans sa résidence, il s'allia au roi des Lombards contre les ducs de Spolète et de Bénévent, qui avaient abandonné Luitprand, mais à la condition que celui-ci l'aiderait contre le Pape (729). En effet, à la suite de cette alliance il entreprit une expédition contre Rome. Le Pape parvint à détourner le roi de soumettre militairement Rome à l'exarchat et conclut, selon toute vraisemblance, une convention amiable avec ses agresseurs. En 738 on voit de nouveau Luitprand paraître devant Rome, où s'était réfugié le duc de Spolète, après la perte d'une bataille. Cette fois le Pape Grégoire III, qui ne trouvait plus de secours ni auprès de l'exarque contre les ambitieux Lombards, ni auprès des Lombards contre l'oppression des Grecs, tourna les yeux vers les Franks et s'adressa au maire du palais, Charles Martel, qui avait héroïquement combattu et arrêté l'invasion des Sarrasins. Charles ne put agir directement contre les Lombards, qui l'avaient assisté dans sa lutte contre les Maures, mais il réussit à procurer la paix au Pape. Elle fut de peu de durée. Rachis, roi des Lombards depuis 744, renouvela la guerre contre l'exarchat, conquit la Pentapole, et consentit toutefois à restituer ses conquêtes,

(1) Conf. Sigonius, ad ann. 725.

grâce à l'intervention du Pape, qu'il écoutait volontiers. Ce n'était qu'un dernier délai de grâce. Lorsqu'en 750 Astolphe monta sur le trône, il livra une bataille décisive et Ravenne tomba en 751 entre ses mains. Dès lors tout le pays se partagea entre les Romains et les Lombards. Astolphe estima que l'occupation de Ravenne lui avait transmis les droits de l'exarchat : il rejeta toutes les représentations des envoyés grecs et romains, et se mit en mesure de se soumettre Rome ainsi que le reste de l'Italie. Alors le Pape Étienne III (depuis 752) s'adressa, comme son prédécesseur, au maire du palais des Franks, et lui demanda une entrevue personnelle que Pépin lui accorda. Étienne traversa les Alpes, couronna Pépin roi des Franks, lui remit le patronage de l'Église et en obtint aide et assistance contre les Lombards toujours menaçants. Deux expéditions opérées par Pépin en 754 et 755 obligèrent Astolphe à rendre les domaines de l'Église et l'exarchat, que le roi des Franks constitua par donation le *Patrimoine de S. Pierre*. Néanmoins le traité de paix ne fut définitivement conclu et la restitution accomplie que sous le roi Didier, et le Pape parut demeurer dans une certaine subordination à l'égard des empereurs de Constantinople (1) jusqu'à ce que la restauration de la dignité impériale en Occident fit disparaître les derniers vestiges de cette apparente dépendance. Les donations de Pépin furent plus tard ratifiées par Charlemagne et Louis le Débonnaire.

Cf. Rubéus, *Hist. Ravennæ;* Putéanus, *Hist. Insubrica ;* Sigonius, *de Regno Italiæ*; Orsi, *dell' Origine del dominio e della sovranità dei Romani Pontefici;* Férérus, *de Exarchatu;* Savigny, *Hist. du Droit romain*, t. I ; Phillips, *Hist. d'Allem.*, II, 229.

(1) Conf. Anastasius, *Bibl.*, p. 132.

EXARQUES. On nommait ainsi, dans la hiérarchie ecclésiastique, les évêques qui, ayant leur résidence métropolitaine dans les capitales des provinces de l'empire romain, avaient acquis une juridiction spirituelle semblable, dans son extension, à celle des préfectures politiques, et qui, selon toute vraisemblance, obtinrent ce nom par analogie avec celui des préfets, ἔξαρχοι. Ils formèrent pendant un certain temps comme un degré intermédiaire dans la hiérarchie entre le patriarche et le métropolitain. Tels étaient les évêques d'*Éphèse*, dont l'exarchat comprenait le diocèse d'Asie, *Asia minor*, d'*Héraclée*, dont la Thrace, de *Césarée*, dont le Pont formaient les exarchats. Ils étaient supérieurs aux métropolitains de leur province ecclésiastique, qu'ils sacraient (1) ; ils constituaient une instance judiciaire suprême (2) et prenaient place dans les conciles après les patriarches. Au cinquième siècle, le concile de Chalcédoine ayant transféré cette juridiction au patriarche de Constantinople, ces évêques conservèrent simplement le titre honorifique d'exarques. L'évêque de *Thessalonique* était de même évêque de l'Illyrie, sous le patriarcat de Rome (3). On trouve encore le titre d'exarque attribué à des évêques autocéphales, tels que celui de *Chypre*, qui s'était soustrait à la juridiction du patriarche d'Antioche. De même que dans l'origine le nom d'exarque n'était qu'un titre honorifique attribué au métropolitain, sans qu'il entraînât aucun droit spécial (4), de même on voit dans les ouvrages des canonistes *Blastares* et *Balsamon* (5) que, de leur temps, les priviléges de l'exarchat avaient complétement cessé dans l'É-

(1) *Ep. Siricii et Damasi.*
(2) *Conc. Chalced.*, ann. 451, c. 17.
(3) Innoc. I, *Ep.* 9. Bonifac. I, *Epist. ad Rufin., episc. Thess.* Leo I, *Ep. ad Synod. Chalced.*
(4) *Conc. Sard.*, can. 6.
(5) Treizième et quatorzième siècles.

glise grecque, et que le nom d'exarque n'était plus qu'un titre sans droit. On rencontre aussi de loin en loin, en Occident, le nom d'exarque ; ainsi Frédéric Ier (1157) nomma l'archevêque de Lyon exarque de Bourgogne.

Cf. Pellicia, *Christ. Eccl. Politia;* Morini, *de Patriarch. et Primat. origine,* Thomassini, *Vetus et nova Eccl. Discipl.* MULLER.

EXAUDI, premier mot de l'Introït de la messe du sixième et dernier dimanche après Pâques, lequel marque la transition du temps de Pâques à la Pentecôte, et rappelle que les Apôtres en prière attendent à Jérusalem le Saint-Esprit. C'est pourquoi l'Évangile de la messe parle de la mission et des dons du Saint-Esprit, qui confirme la vérité de la doctrine de Jésus-Christ, et qui éclaire et fortifie les Apôtres appelés à lui rendre témoignage.

EXCEPTIONS. Dans le sens de la procédure on appelle exceptions de nouveaux faits présentés par le défendeur devant le juge, pour infirmer et annuler le droit du demandeur.

Les exceptions sont :

A. Différentes entre elles :

1° D'après leur but, selon qu'elles portent sur un défaut de la procédure ou sur la chose elle-même, et selon que, dans ce cas, elles prétendent invalider la demande à temps ou pour toujours. En effet, le défendeur peut :

a. Tirer sa défense de la forme de la demande, sans entrer dans le fond, ou de l'objet même de la demande, de manière à la repousser par l'exception, mais seulement pour le moment. Ces deux espèces d'exceptions se nomment dilatoires, *exceptiones dilatoriæ*. Ainsi est dilatoire toute exception qui, lors même qu'elle est fondée et démontrée, n'affranchit pas le défendeur définitivement des prétentions du demandeur, et ne peut avoir pour conséquence qu'une remise temporaire de la demande.

A cette hypothèse appartiennent toutes les exceptions qui se rapportent à des défauts de juridiction, *exceptiones fori incompetentis, litis alibi pendentis, loci non tuti;* ou à la personne du juge, *exceptiones judicis inhabilis, judicis suspecti;* ou à la capacité légale des parties, *except. deficientis personæ standi in judicio;* ou à leurs défenseurs, *except. deficientis legitimationis ad processum, deficientis tutorii vel syndicatus;* ou à l'espèce et au mode de l'action intentée, *except. libelli inepti, libelli obscuri, illicitæ actionum cumulationis;* ou au mode de procédure suivie, *except. termini nimis angusti, inepti modi procedendi;* ou à d'autres conditions préalables de la procédure, par exemple, *exceptio præstandæ cautionis*, etc.

Mais l'exception peut être fondée sur des motifs tirés non de la procédure, mais du droit même, par conséquent, porter non sur la forme de l'action, mais sur la matière, *merita causæ*, comme par exemple l'exception d'un terme convenu postérieurement, d'une condition arrêtée plus tard, *exceptio retentionis*, etc. Ces exceptions produisent bien un renvoi du demandeur, mais elles n'atteignent pas la demande en elle-même ; elles ne sont par conséquent que dilatoires ; toutefois elles sont appelées exceptions mixtes, *exceptiones mixtæ*, parce qu'elles sont en partie dilatoires, en partie péremptoires.

b. Le défendeur peut tirer sa défense de l'objet de la demande elle-même, s'il met en avant des circonstances qui, au cas où elles sont démontrées, annulent les prétentions du demandeur, totalement ou partiellement, mais définitivement et pour toujours. On les nomme péremptoires, *exceptiones peremptoriæ*. A cette catégorie appartiennent principalement les exceptions tirées de faits tels que, s'ils sont établis, ils arrêtent préalablement toute demande, et

se nomment *exceptiones jam litis ingressus impedientes;* telles sont les exceptions qui font valoir contre l'action intentée un jugement antérieur, *exceptio rei judicatæ*, ou une transaction légale, *exceptio rei transactæ*, ou un serment prêté, *exceptio jurisjurandi* ou *rei consensu finitæ*. La dernière exception se confond avec les deux premières, car, si le serment était extrajudiciaire, il a la nature d'une transaction; s'il était judiciaire, il a la valeur de la chose jugée. Ces trois exceptions sont les premières qu'on rencontre dans le droit canon (1) et dans les anciennes lois de l'empire germanique (2), comme des exceptions qui, d'après leur nature même, libèrent le défenseur de l'obligation d'engager la procédure. Mais dans la pratique on admettait, comme arrêtant la procédure, l'exception de la renonciation du demandeur, *exceptio litis renunciatæ;* de plus, l'exception de la prescription, l'action intentée ayant été abandonnée et prescrite, *exceptio litis prescriptæ;* enfin, en général, toutes les exceptions péremptoires, sans distinction, si, au moment où on les allègue, elles sont claires ou du moins peuvent être rapidement démontrées, et on leur attribuait à toutes l'effet de libérer le défendeur de l'obligation d'entrer, même éventuellement, dans le fond du procès.

2° Les exceptions se distinguent encore entre elles d'après leur *extension*, selon qu'elles sont excipées pour et contre tous ceux qui sont intéressés dans la cause, par conséquent aussi leurs héritiers, ou selon qu'elles se restreignent seulement aux intéressés primitifs. En effet une exception :

a. Peut être employée non-seulement par le défendeur actuel, mais encore par ses répondants, ses héritiers, leurs successeurs; ce sont alors des exceptions réelles, *exceptiones reales, rei cohærentes*, et cette classe d'exception forme la règle (1). A ces exceptions sont opposées :

b. Les exceptions personnelles, *exceptiones personales seu personæ cohærentes*, qui ne s'appliquent qu'au défendeur actuel. Elles se partagent en exceptions personnelles actives, si elles peuvent être mises en avant par certaines personnes seulement, mais contre toute espèce de demandeur, et passives, si elles ne peuvent être dirigées que contre certains demandeurs. D'autres divisions, comme les exceptions affirmatives et négatives, ou *exceptiones juris et facti*, reposent sur des caractères mal définis et ne sont pas d'une utilité pratique (2).

B. Les exceptions se distinguent essentiellement du procès lui-même, ou des explications données par le défendeur sur les faits allégués pour fonder la demande, et cette différence est importante en ce que divers principes de procédure s'appliquent généralement et exclusivement aux exceptions; tels sont les principes :

a. *Reus excipiendo fit actor* (3), c'est-à-dire que le défendeur qui avance une exception doit par là même à certains égards être considéré comme demandeur, car l'exception a au fond les mêmes éléments que l'action (4), et de même que le demandeur doit démontrer les motifs de sa demande, si elle est niée, ainsi le défendeur doit, en cas de contestation, démontrer son exception : *reus exceptionem probare debet* (5); seulement le but de l'excep-

(1) Sext., c. 1, *de Litis contestat.*, II, 3, et la *Glose*.

(2) *Ordonnances judiciaires de la Chambre* (*Kammergerichts-Ordnung*) *de* 1508, IV, § 1.

(1) Fr. 7, Dig., *de Except.*, XLIV, 1. *Inst.*, § ult., *de Replicat.*, IV, 14.

(2) Bayer, *Cours de Procédure civile*, [illegible] p. 356-358.

(3) Fr. 1, Dig., *de Excep*[illegible]

(4) *Voy*. PLAINTE.

(5) Fr. 19, pr. D[illegible]

tion est différent, car elle tend à faire renvoyer le demandeur, non à le faire juger.

b. Qui excipit non fatetur (1), c'est-à-dire qu'on ne peut tirer de la teneur d'une exception une reconnaissance des motifs de la demande, même lorsqu'une pareille conséquence semblerait répondre à la nature des choses.

c. Nemo pluribus licet diversis exceptionibus uti prohibetur (2), c'est-à-dire que le défendeur peut mettre en avant plusieurs exceptions, même lorsque l'une semble contredire l'autre ; car dans ce cas on les considère comme alléguées alternativement ou éventuellement, pour démontrer l'inconsistance de la demande et rendre vaines de toutes manières les suites de l'agression.

d. Judex non procedat ex officio (3), c'est-à-dire que le juge ne peut d'office prendre en considération une exception que le défendeur n'a pas fait valoir, même quand les éléments qui pourraient fonder l'exception seraient déja contenus dans les actes en cours de procédure. Ce n'est que lorsque le juge peut prévenir une nullité irrémédiable qu'il est en droit et a l'obligation de faire valoir d'office ce qu'une partie aurait dû faire par voie d'exception.

e. On ne peut tirer une exception du droit d'autrui, *ex jure tertii*, c'est-à-dire qu'il faut que l'exception s'appuie sur un droit qui appartient au demandeur lui-même et non à un tiers. La caution seule peut légalement se servir d'exceptions dont le principal débiteur aurait dû se servir, pourvu qu'elles ne soient pas exclusivement personnelles (4).

f. Toutes les exceptions dilatoires et péremptoires doivent, sous peine de préclusion, être alléguées ensemble au moment qui est fixé pour la remise des conclusions. Sont en dehors de cette préclusion les exceptions qui sont fondées sur des circonstances nouvelles (1) ou du moins qu'on n'a apprises que depuis le commencement du procès ; plus l'exception *compensationis*, opposée *liquide* à *l'obligatio ex re judicata* (2), et en général toutes les exceptions qui peuvent être opposées à l'exécution de la chose jugée, *res judicata*, et par conséquent mises en avant dans le courant de l'exécution ; enfin les exceptions dites privilégiées, dans le sens strict, c'est-à-dire celles qui, en vertu d'une faveur légale particulière, sont encore admissibles *post rem judicatam,* notamment l'*exceptio Senat. consulti Macedon. et Vellej.*, l'*exceptio beneficii competentiæ* (3).

C'est une question controversée que de savoir si ces exceptions privilégiées sont en effet en dehors de la règle malgré la prescription générale du recez cité ; d'après les règles de l'interprétation elle semble avoir été résolue affirmativement. *Voy.* pour le *droit français* le titre IX du IIe livre, 1re partie, du *Code de Procédure civile,* art. 166 à 192.

PERMANEDER.

EXCÈS DES ECCLÉSIASTIQUES. L'ecclésiastique a certaines obligations particulières ressortant de l'éminence de son état et de la portée des fonctions qu'il remplit.

Toutes les violations de ces devoirs d'état et des obligations particulières de sa fonction se nomment *excès,* ou fautes disciplinaires, pour les distinguer des fautes et délits ordinaires dont le

(1) C. 6, X, *de Except.*, II, 25. Sext., c. 63, *de Reg. jur.*, V, 13.
(2) Fr. 5, 8, Dig., *de Except.*, XLIV, 1.
(3) Fr. 18, Dig., *de Comm. divid.*, X, 3.
(4) Fr. 19, Dig., *de Except.*, XLIV, 1.

(1) *Recez de l'Empire*, § 78.
(2) Conf. l. II, 4, 14, Cod., *de Compensat.*, IV, 31.
(3) Fr. 11, Dig., *de Sen. cons. Maced.*, XIV, 6. Fr. 8, § 2, Dig., *ad Sen. cons. Vellej.*, XVI, 1. Fr. 41, § 2, Dig., *de Re judic.*, XLII, 1.

laïque comme l'ecclésiastique peut se rendre coupable (1).

A. Parmi les violations des devoirs de l'état ecclésiastique, *excessus status clericalis,* les canons comprennent non-seulement des actions et des habitudes immorales et répréhensibles en elles-mêmes, comme la débauche et l'ivrognerie (2), la cupidité (3), l'avarice (4), l'usure (5), la colère (6), les querelles et les injures (7), mais encore celles qui peuvent facilement devenir des passions, qui ne s'accordent pas avec le sérieux moral et la douceur de caractère qui conviennent au prêtre, comme le rapport avec des personnes de l'autre sexe, quand il n'aurait que l'apparence de l'intimité (8); la fréquentation des auberges en dehors de la nécessité, tel qu'un voyage (9), la présence à des repas de noce ou de baptême (10), à des danses ou des spectacles obscènes, à des opéras, des pantomimes, des ballets, des représentations de saltimbanques (11), à des mascarades, à des jeux de hasard (12), à des combats d'animaux, à des chasses à courre (13); de même que les occupations qui répugnent au recueillement du prêtre, qui contrastent avec ses habitudes religieuses et scientifiques, et l'empêchent de se livrer exclusivement à son ministère (14), comme le commerce, l'exercice de la médecine et de la chirurgie, le goût trop prononcé pour la jurisprudence séculière, le service militaire, le notariat et d'autres fonctions de l'État et de la magistrature, surtout toute participation à des actes de justice pénale (1), enfin tout ce qui est contraire à la décence extérieure qui doit distinguer le prêtre des laïques, tel que les regards lascifs, une démarche, une tenue, des gestes, des discours inconvenants, de méchantes plaisanteries (2), le port des armes, à moins que ce ne soit par nécessité, en voyage (3), l'usage des parfumeries (4), des manchettes, des collerettes, des épingles, des boucles d'oreilles, des bagues (5), de fades prétentions dans la coupe des cheveux, de la barbe (6), des habits voyants (7), la négligence de la tonsure et de la soutane (8).

Tous ces excès et d'autres semblables doivent être punis par l'évêque, plus ou moins sévèrement, selon les circonstances; le mode et la mesure du châtiment sont la plupart du temps abandonnés à l'appréciation de l'évêque. Les canons n'ont fixé de peines certaines que pour certains cas. Ainsi ils menacent notamment la passion de la chasse chez les évêques d'une excommunication de trois mois, chez les prêtres et les diacres, de deux mois, chez les sous-diacres, de la suspension, chez les minorés, d'une pénitence laissée à l'appréciation du juge (9); l'ivrognerie, d'une exclusion de trente jours de la communauté ou d'une peine corporelle (10); des rixes après des avertissements réi-

(1) *Voy.* DÉLIT.
(2) C. 1, 3, 5, 9, dist. XXXV.
(3) C. 3, dist. XXIII.
(4) C. 2, dist. XXII.
(5) C. 4, dist. XLVII.
(6) C. 1, dist. XLV.
(7) C. 4, dist. XLVI.
(8) C. 15, 23, 25, 32, dist. LXXXI.
(9) C. 2, 4, 9, dist. XLIV.
(10) C. 19, dist. XXXIV; c. 4, dist. XXXV.
(11) C. 15, X, *de Vita et honest. Cleric.*, III, 1.
(12) C. 12, 13, X, *eod.*
(13) C. 1, 2, X, *de Cleric. venat.*, V, 24.
(14) C. 6, X, *Ne Cler. vel monach.*, III, 50. Clem., c. 1, *de Vit. et hon. Cler.*, III, 1.

(1) C. 1, 2, 4, 6, 8, 9, 10, X, *Ne Cler. vel monach.*, III, 50.
(2) C. 3, dist. XXIII; c. 7, dist. XLIV; c. 6, dist. XLVI.
(3) C. 2, X, *de Vit. et hon. Cler.*, III, 1.
(4) C. 1, c. XXI, quæst. 8.
(5) C. 15, X, cit. III, 1.
(6) C. 4, 5, X, *eod.*
(7) C. 22-32, dist. XXIII.
(8) *Conc. Trid.*, sess. XIV, c. 6; sess. XXIII, c. 6, *de Reform.*
(9) C. 1, X, *de Cler. venat.*, V, 24.
(10) C. 9, dist. XXXV.

térés, de la déposition (1). La négligence de la tonsure et du port de la soutane est punie, chez les minorés sans bénéfice, de la privation du *privilegii canonis et fori,* chez les clercs bénéficiers, en outre, de la suspension à temps des ordres majeurs et de leur fonction, et, s'il y a persévérance dans la faute, de la perte du bénéfice (2). L'abandon de l'état ecclésiastique par un clerc engagé dans les ordres majeurs, *apostasia irregularitatis* ou *apost. a clericatu,* est puni de l'irrégularité et de l'excommunication (3), et, s'il se marie, de l'excommunication majeure, *excommunicatio latæ sententiæ* (4). Les moines qui quittent leur couvent et rejettent leur habit, *apostasia obedientiæ* ou *apost. a monachatu*, outre les peines de droit et les censures susmentionnées, sont privés des priviléges de l'ordre (5), sont suspendus dans l'exercice des ordres qu'ils auraient pu subrepticement obtenir après leur sortie, et d'un emprisonnement sévère pendant un temps indéterminé (6).

B. Les excès des ecclésiastiques, par rapport à leurs fonctions, comprennent la transmission illégale des saints Ordres, la réception et l'exercice anticanonique d'un ordre sacré (7), les négligences dans l'exercice des fonctions, les abus et l'extension illégale de leur pouvoir. Les recueils de Décrétales en traitent dans un titre spécial : *de Excessibus prælatorum et subditorum*. Parmi ces excès des évêques et des supérieurs ecclésiastiques, les canons notent principalement :

(1) C. 1, X, *de Cleric. percuss.*, V, 25.
(2) *Conc. Trid.*, sess. XXV, c. 6, *de Reform.*
(3) C. 2, c. III, quæst. 4; c. 2, 3, c. XX, quæst. 3.
(4) Clem., c. un., *de Consang.*, IV, un.
(5) *Conc. Trid.*, sess. XXV, c. 19, *de Regul. et monial.*
(6) C. 5, 6, X, *de Apost.*, V, 9.
(7) *Voy.* ORDINATION.

a. Le cumul de plusieurs bénéfices incompatibles (1); la collation d'un bénéfice à un sujet indigne (2); l'usurpation de fonctions étrangères et celle des revenus d'un bénéfice d'autrui (3); les contributions et les prestations illégales dont ils accablent le clergé inférieur (4); l'empiétement sur les droits et les priviléges des individus ou des corporations (5); les attentats des abbés (6), les usurpations sur les droits des évêques (7); les abus de pouvoir par l'application de censures et de peines illégales (8). Tous ces excès, outre la nullité des actes, entraînaient en général la suspension. Les lois surveillaient d'une manière particulière l'application des peines corporelles. Les surveillants et les maîtres pouvaient, à l'égard des minorés soumis à leur discipline, les prêtres âgés à l'égard des clercs encore jeunes qui troublaient l'office par leur tenue inconvenante, employer des châtiments corporels, mais dans la mesure d'une correction paternelle (9); de même les prélats à l'égard de leurs subordonnés, mais seulement par l'intermédiaire de clercs ou de moines, et non de laïques (10). Un châtiment trop dur était puni de la suspension *ab ordine* pendant deux mois (11); l'abus de l'autorité infligeant des coups à des laïques, de la déposition (12); l'abus du pouvoir employé à châtier avec passion les ecclésiastiques, de l'excommunication et de l'exil (13).

b. Parmi les abus du *bas clergé*, les

(1) C. 1, X, *de Excess. prælat.*, V, 31.
(2) C. 2, X, *eod.*
(3) C. 3, *eod.*
(4) C. 7, *eod.*
(5) C. 2, 7, 17, *eod.*
(6) C. 8, *eod.*
(7) C. 12, *eod.*
(8) C. 1, *eod.*
(9) C. 1, c. XXIII, quæst. 5.
(10) C. 24, X, *de Sent. excomm.*, V, 39
(11) C. 2, X, *de Clerc. percuss.*, V, 25
(12) C. 7, dist. XLV, c. 2, § 6, c. 1.
(13) C. 8, dist. XLV.

lois mentionnent surtout les excès des privilégiés abusant de leurs prérogatives (1); des ecclésiastiques et des moines n'observant pas les solennités religieuses prescrites par l'évêque, négligeant leurs ordonnances et leurs censures (2); des prêtres manquant aux rubriques dans la célébration de la sainte messe (3); des religieux et des conventuels des chapitres refusant l'obéissance promise à leurs supérieurs (4); des curés célébrant sans autorisation (5) le mariage de conjoints qui ne sont pas leurs paroissiens; du bas clergé en général par des empiétements sur les droits des supérieurs (6), etc., etc.

Tous ces abus sont punis en général de la suspension. La violation du secret de la confession (7) est punie de la déposition et d'un emprisonnement à vie (8); l'entraînement à la débauche, pendant ou immédiatement avant ou après la confession sacramentelle (9), est puni de la dégradation (10). Il faut ajouter l'*absolutio complicis a peccato carnali* (11), qui est punie de *l'excommunicatio latæ sententiæ*.

PERMANEDER.

EXCLUSION (*exclusiva*). On entend par là principalement le privilége que se sont attribué et qu'ont fait prévaloir les empereurs du saint-empire romain de la nation allemande (aujourd'hui les empereurs d'Autriche), puis les rois de France et les rois d'Espagne, d'empêcher l'élection d'un cardinal qui leur déplaît (*persona ingrata*) à la dignité papale. Autrefois l'évêque de Rome était simplement élu par d'autres évêques et par le clergé de Rome, avec l'assentiment des fidèles (1); mais on n'en resta pas là ; la puissance temporelle se fraya une large voie à des empiétements successifs. Les empereurs romains profitèrent des différends qui naquirent au sujet d'élections disputées et partagées entre plusieurs candidats pour intervenir, notamment lors de la lutte entre Sirice et Ursicinus, en 385 (2), et entre Boniface et Eulalius, en 419 (3). Lorsque l'empire d'Occident fut tombé, cette influence passa avec la possession de Rome entre les mains des rois germaniques (4); toutefois ils en firent, quoique Ariens, un usage modéré : *Facta contentione, hoc construxerunt Patres ut ambo Ravennam pergerent ad judicium regis Theodorici; qui cum ambo introissent Ravennam, hoc judicium æquitatis invenerunt, ut qui primo ordinatus fuisset, vel ubi pars maxima cognosceretur, ipse sederet in Sede apostolica. Quod tandem æquitas in Symmacho invenit* (5). L'Église chercha de son côté à garantir la pureté et la liberté des élections (6). Mais Théodoric s'attribua par la violence le droit de nomination (7); ce fut un dictateur laïque qui imposa un chef à l'Église du Christ et disposa de la succession de Pierre. D'après le *Liber diurnus* (8),

(1) C. 3, 7, X, *de Privil.*, V, 33.
(2) C. ult., X, *de Excess. præl.*, V, 31. *Concil. Trid.*, sess. XXV, c. 2, *de Regul. et monial.*
(3) C. 57, dist. I, *de Consecr.*, c. 2; dist. II, *eod.*
(4) C. 15, X, *de Excess. præl.*, V, 31.
(5) *Conc. Trid.*, sess. XXIV, c. 1, *de Reform. matrim.*
(6) C. 6, 14, X, *de Excess. prælat.*, V, 31.
(7) *Voy.* CONFESSION (sceau de la).
(8) C. 2, dist. VI, *de Pænit.*, c. 12, X, *de Pænit. et remiss.*, V, 38.
(9) *Voy.* SOLLICITATION.
(10) Gregor. XV, *Const. universi Domini*, du 30 août 1622.
(11) *Voy.* COMPLICES.

(1) C. 5, 6, c. VII, quæst. 1. (Cyprien, c. a. 255.)
(2) Conf. *Rescript. Valentiniani II ad Pinian., præf. urb.* (Mansi, t. III, p. 654.)
(3) *Rescript. Honor. Aug. ad Bonif.*, I, c. 2, dist. XCVII; c. 8, dist. LXXIX.
(4) *Edict. Odoacr. Reg.*, ann. 483. Conf. c. 1, § 1, dist. XCVI (*Symmach. in Conc. Rom.*, ann. 502).
(5) *Liber Pontificum, in vita Symmach.*
(6) C. 2, 10, dist. LXXIX (*Symmach. in Concil. Rom.*, ann. 499).
(7) Cassiodor., *Var.*, VIII, 15.
(8) C. 2, tit. 1-7.

l'élection demeura longtemps dépendante des empereurs, qui se firent même payer de grosses sommes pour confirmer les élections faites. Constantin Pogonat, en 680, le premier, y renonça en faveur du Pape Agathon (1). Les conciles de Rome s'étaient efforcés d'organiser et de réglementer l'élection des Papes (2). Les Papes tâchaient de leur côté de prévenir les abus (3), tandis que les empereurs travaillaient uniquement dans le sens de leurs intérêts (4). Ce fut Nicolas II qui ramena la liberté de l'élection entre les mains des cardinaux-évêques et des autres cardinaux, avec l'assentiment du clergé et du peuple, sans toutefois porter atteinte à l'autorité légitime des empereurs (5). Peu à peu, et avec le temps, l'élection resta tout entière entre les mains des cardinaux (6), et l'exclusion fut le seul moyen officiel qui resta au pouvoir temporel de s'opposer à la liberté de l'Église (7). D'après l'esprit de cette liberté il faut une fois pour toutes établir et maintenir le principe que l'élection du Pape, chef suprême de l'Église, ne peut procéder que de l'Église (les cardinaux); qu'elle ne doit être ni l'œuvre des laïques, ni soumise aux influences de la puissance temporelle. Une subordination de ce genre n'est propre qu'à l'organisation des églises protestantes, les prétendus réformateurs, pour réussir dans leur entreprise moyennant le pouvoir temporel qui leur était indispensable, ayant gagné les princes à leur cause par l'abandon de la puissance spirituelle, et cette puissance étant en effet demeurée jusqu'à présent, en principe et par le fait, aux mains des princes protestants, évêques suprêmes de leurs Églises, *summis episcopis*. L'antique et véritable Église catholique a dû sans doute aussi, par la nécessité des temps et des circonstances, faire des concessions, souffrir mainte oppression, admettre souvent l'immixtion de l'État dans ses affaires; mais elle n'en a pas moins conservé et revendiqué toujours son indépendance et son autonomie. L'exclusion trouve une sorte de justification en ce que l'empereur, comme défenseur et protecteur de l'Église (1), ne pouvait pas considérer d'un œil tout à fait indifférent l'élection du Pape, et se trouvait autorisé, par sa position et la part immédiate qu'il prenait aux affaires de l'Église, à empêcher du moins l'élection de Papes hostiles et inquiétants; mais un droit absolu d'interdiction dépasse les justes limites. Le droit d'une simple opposition eût suffi, et l'Église, même sans contrainte, n'aurait jamais méconnu de justes objections formulées contre un candidat suspect. D'ailleurs le rapport mutuel de l'Église et des États chrétiens repose sur la piété, qui est singulièrement favorable à l'entente des pouvoirs. Mais que signifie ce droit d'exclusion exercé encore de nos jours par l'empereur d'Autriche, par les souverains de France et d'Espagne, si ces princes ne sont plus réellement les protecteurs de l'Église? Ils n'ont évidemment plus de motif pour soutenir leur prétention. Toutefois l'Église respecte les droits fondés sur des traditions historiques,

(1) C. 21, dist. LXIII.

(2) *Conc. Rom.*, ann. 606 (c. 7, dist. LXXIX). *Conc. Rom.*, ann. 769 (c. 3-5, dist. LXXIX).

(3) Stephan., VI, ann. 897 (c. 28, dist. LXIII). Joann., IX, *in Conc. Rom.*, ann. 898. C. 10 (Pertz, *Monum.*, t. IV, *App.*, p. 158).

(4) *Pact. Ottonis*, I, ann. 962 (Pertz, l. c. p. 159. Conf. c. 32, dist. LXIII) et ann. 963 (Pertz, l. c., p. 166; cf. c. 23, dist. LXIII). *Pact. Henrici II*, ann. 1020 (Pertz, l. c., p. 173).

(5) *Nicol. II in Conc. Later.*, ann. 1059 (c. 1, dist. XXIII). Pertz, l. c., p. 176; cf. c. 1, 9, dist. LXXIX.

(6) Conf. Gratian., ad c. 35, dist. LXIII, avec c. 6, X, *de Elect.* (I, 6).

(7) L'*exclusio* est nommément citée par Grégoire XV dans la Bulle *Æterni Patris*, § 18.

(1) *Recez de l'empire de Trèves et de Cologne*, de 1512, § 4. *Projet des Cap. perp. d'élect.*, de 1711, art. 1.

tant qu'ils ne sont pas modifiés ou abolis par des voies de droit et par une entente mutuelle.

Le droit d'exclusion se présente aussi dans l'élection des évêques, le souverain ayant le pouvoir de protester contre un sujet qui lui déplaît, *persona ingrata.*

Cf. J.-G. Estor (*Rep. J.-F. Junius*), *de Jure Exclusivæ, ut appellant, quo Cæsar Augustus uti potest, quum Patres purpurati in creando Pontifice sunt occupati*, Marb., 1740; Joann - Casp. Barthel, *Opusc. jurid. var. argum.*, t. II, *ed. nov.*, Bamberg et Wisceburg, 1771; *Opusc.* IV, p. 342-348.

SARTORIUS.

EXCOMMUNICATION. Il est dans l'esprit de l'Église de ne punir que pour guérir et améliorer. Les peines qu'elle prononce sont des remèdes spirituels, *pœnæ medicinales*, ou des censures, *censuræ.*

Ces peines tombent avec l'amendement du coupable. A ces peines appartiennent : l'*excommunication*, l'*interdit*, la *suspension* des ecclésiastiques et, d'après l'ancien droit, les *pénitences.* A l'encontre de ces peines, qui ont pour but d'améliorer, il y a aussi dans l'Église, qui n'est pas seulement une société d'amour, mais encore une société de justice, des peines répressives, *pœnæ vindicativæ*, expiation temporaire de la violation des lois de l'Église, satisfaction donnée pour les fautes commises. A cette catégorie appartiennent les *emprisonnements*, les *châtiments corporels*, les *amendes*, le *refus de sépulture ecclésiastique*, la *déposition*, la *dégradation*, et, sous certains rapports, la *suspension.*

L'excommunication appartient aux censures. Elle est la plus grave des censures. En général l'excommunication est ou l'exclusion complète de la communauté ecclésiastique, ou l'exclusion de quelques-unes des grâces de l'Église. L'exclusion est, suivant le droit naturel, une faculté qui appartient à toute communauté. Ainsi les Hébreux excluaient de grands coupables de leurs synagogues et les druides des Gaules excluaient des sacrifices ceux qui désobéissaient aux commandements de leurs dieux (1). Ce droit, le Christ l'a donné expressément à son Église (2). S. Paul l'exerce (3). L'Église non-seulement a exclu des excommuniés de l'office divin, mais a même interdit aux fidèles tout commerce avec eux (4). Les Pères de l'Église confirment cette coutume (5).

La discipline de l'antique Église distingue deux espèces d'excommunication : l'une qu'elle appelle *mortalis*, l'autre qu'elle nomme *medicinalis*, ἀφορισμὸς, c'est-à-dire séparation (6).

La dernière était prononcée dans des cas moins graves, contre ceux qui reconnaissaient leur faute et demandaient à l'Église la pénitence et la paix. Elle avait deux degrés; car les uns n'étaient exclus que de la participation au Sacrement de l'autel, les autres l'étaient également de la communion des prières et ne pouvaient assister à l'office qu'avec les catéchumènes (7). Cette excommunication était liée aux pénitences publiques par lesquelles les excommuniés cherchaient à obtenir leur réintégration dans la communion de l'Église. Ces pénitences étaient de quatre degrés, qui rapprochaient peu à

(1) Cæsar, *de Bello Gall.*, l. VI, c. 13.

(2) *Matth.*, 8, 7.

(3) I *Cor.*, 5, 11, et II *Thess.*, 3, 14.

(4) I *Cor.*, 5, 4. *Rom.*, 16, 17. II *Thess.*, 3, 14. *Jean*, 2, 10, 11. Can. 8, *Apost. Conc. Tolet.* I. Can. 715, 16, 18, *Conc. Carth.* IV. Can. 73, *Arelat.* II. Can. 8, *Conc. Venet.* Can. 3, *Ilerd.* Can. 4, *Turon.* I. Can. 8, *Aurel.* I. Can. 3.

(5) Iren., *contra Hæres.*, l. III, c. 3. *Basilii Ep.* 61, *ad Athanas.* Leo. M., *Ep.* 32, *ad Faustum.* Ambros., *Ep.* 40, *ad Theodos.*

(6) August., *Serm.* 351, *de Pœnit.*

(7) Théodoret, *Epist.* 77, *ad Eulal.* Greg. Thaum., *Epist.*, can., c. 5, 8. Basil., *Ep.*, can. 1, *ad Amphiloch.* Can. 4, *Conc. Ilerd.*, c. 4; *Conc. Eliber.*, c. 21.

peu le pénitent de la participation au culte, jusqu'au moment où l'évêque l'y admettait définitivement :

1° Πρόκλαυσις (*fletus*) : le pénitent, couvert de vêtements de deuil, devait pleurer au dehors de l'Église ;

2° Ἀκρόασις (*auditio*) : le pénitent était dans l'église, mais dans un endroit séparé, d'où il entendait la lecture des saintes Écritures ;

3° Ὑπόπτωσις (*genuflexio*, *substratio*) : on priait sur le pénitent courbé à terre.

4° Σύστασις (*consistentia*) : le pénitent pouvait se placer auprès de l'autel, avec les autres fidèles, pour la prière commune, mais il restait exclu de l'offrande et de la Communion.

Ces quatre espèces de pénitences publiques, qui se retrouvent dans la discipline pénitentiaire de l'Église d'Occident, par exemple dans les Capitulaires des rois de France, V, c. 136, se nommaient excommunication ; cependant la pénitence publique ne se confondait pas avec l'*excommunicatio medicinalis ;* car, quoique toutes les pénitences publiques renfermassent une *excommunicatio medicinalis*, toute *excommunicatio medicinalis* n'était pas une pénitence publique, et elle ne le devenait même qu'exceptionnellement.

L'*excommunicatio mortalis* était prononcée pour des fautes graves, contre ceux qui refusaient opiniâtrément d'en faire pénitence. Comme elle excluait complétement le pécheur de l'Église elle se nommait aussi παντελὴς ἀφορισμός, séparation absolue. Non-seulement le coupable était privé de la Communion, mais encore de la prière des fidèles et de l'audition des saintes Écritures. C'est sur cette différence et sur la base de l'ancienne *excommunicatio mortalis et medicinalis*, lorsqu'on put se racheter de la pénitence publique par la prière et de l'argent, que les amendes se furent introduites dans les jugements synodaux, et que l'excommunication, autrefois presque toujours accompagnée de la pénitence, en fut séparée, que se fonda peu à peu le système d'excommunication suivant, aujourd'hui encore en vigueur.

L'excommunication est mineure ou majeure, *minor*, *major*. L'excommunication mineure exclut le fidèle de la participation aux sacrements et de toute nomination à une fonction ecclésiastique. L'excommunication majeure est la censure ecclésiastique qui exclut de toute communion avec les fidèles et de toute participation aux grâces dont l'Église est dépositaire. Cependant l'Église peut encore prier pour l'amendement du pécheur frappé de l'excommunication majeure, parce que c'est un devoir de miséricorde, et non un acte du culte public. Nous renvoyons du reste à l'article Anathème pour ce qui regarde ces deux espèces d'excommunication et leur description technique, qui se trouve dans les sources du droit canon, et pour les rapports de l'anathème avec l'excommunication majeure.

Autrefois ces deux expressions se prenaient l'une pour l'autre ; plus tard on les distingua, à cause de la solennité en usage pour la proclamation de l'anathème (1), la peine étant aggravée non par le fond même des choses, mais par la terreur de la solennité avec laquelle on la promulguait ; ainsi le Pontifical romain (2) distingue trois espèces d'excommunication, la mineure, la majeure, et l'anathème. L'exclusion résultant de l'excommunication majeure était si sévère que, d'après les paroles des Apôtres (3), les Chrétiens devaient éviter les rapports de la vie ordinaire avec les excommuniés, et celui qui entrait sciemment en commerce avec eux

(1) C. 106, 107, c. XI, quæst. 3.

(2) P. 3, tit. 17, § 1.

(3) *Matth.*, 13, 17. II *Jean*, 9, 11. II *Tim.*, 4, 15. II *Thess.*, 3, 14. I *Cor.*, 5, 11.

était atteint lui-même de l'excommunication majeure (1); plus tard celle-ci fut remplacée par l'excommunication mineure (2).

Au moyen âge les États se reconnaissaient, en leur qualité d'États chrétiens, obligés d'appuyer en général l'exécution des peines ecclésiastiques par le bras séculier, comme on le voit déjà dans le *Decretum Childeberti* (596) (3), c. 2; dans Pépin, *Cap. vern.* (755), c. 9 (4); dans *Const. Loth.* (825), c. 1 (5), et c'est ainsi que le droit civil de cette époque mit l'excommunié au ban de l'empire.

C'est d'après ce principe que la Constitution de Frédéric II (1220), c. 7 (6), dit : *Et quia gladius materialis constitus est in subsidium gladii spiritualis, excommunicationem, si excommunicatos in ea ultra sex septimanas perstitisse prædictorum modorum aliquo nobis constiterit, nostra proscriptio subsequetur, non revocanda nisi prius excommunicatio revocetur.* Cependant, pour que l'excommunication majeure eût tous ses effets civils, et qu'ainsi l'excommunié, mis au ban de l'empire, fût privé de toute capacité légale, du droit de poursuivre en justice, de rendre témoignage et de juger, il fallait qu'elle eût été prononcée par un jugement public (7). C'est pourquoi la Constitution de Frédéric, citée plus haut, dit : *Item, sicut justum est, excommunicatos eorum, dum tamen ab ipsis viva voce, vel per litteras eorum, vel per honestos nuncios fide dignos, nobis denunciati fuerint, vitabimus, et, nisi prius absolvantur, non concedemus eis personam standi in judicio sic distinguentes quod excommunicatio non eximat eos a respondendo impetentibus, sed sine advocatis perimat autem in eis jus et potestatem ferendi sententias et testimonia et alios impetendi.* Mais, comme cela se comprend de soi-même, l'Église pouvait exclure de ses propres tribunaux les excommuniés en tant que demandeurs, témoins, mandataires; les déclarer incapables de tester, parce que le bras ecclésiastique était nécessaire pour l'institution et l'exécution d'un testament. C'était tellement la règle, au moyen âge, que l'excommunié fût au ban de l'empire, que les conciles, en prononçant l'anathème, proclamaient en même temps la mise au ban de l'empire, comme par un mandat tacite de la puissance civile (1).

Du reste, l'Église avait déjà aboli pour toute une série de cas la défense d'entrer en rapport volontaire avec un excommunié, défense qui portait beaucoup de trouble dans la vie civile (2), et ces exceptions étaient exprimées par ces vers de la glose :

Hæc anathema quidem faciunt ne possit obesse,
Utile, lex, humile, res ignorata, necesse (3).

Martin V, dans une Constitution particulière rendue au concile de Constance, qui fut adoptée dans le concordat provisoire de la nation allemande

(1) *Can. Apost.*, 10, c. 6, 18, 19, 20, c. XI, quæst. 3.

(2) C. 2, X, *de Except.* (II, 25); c. 29, X, *de Sent. exc.* (V, 39); c. 3, *h. t.* in VI (V, 11).

(3) Dans Pertz, *Monum.*, t. III, p. 9.

(4) Pertz, l. c., p. 25.

(5) *Ibid.*, p. 248.

(6) *Ibid.*, t. IV, p. 236.

(7) C. 5, X, *de Exc.* (II. 25); c. 7, X, *de Judic.* (II, 1); c. 58, X, *de Test.* (II, 20).

(1) *Conc. Trid.*, sess. XXV, c. 19, *de Ref.*

(2) C. 103, 110, c. XI, quæst. 3; c. 29, 31, 43, 58, X, *de Sent. exc.* (V, 39).

(3) *Utile* s'entendait de l'utilité spirituelle qu'un curé ou l'évêque pouvait procurer à l'excommunié en lui parlant. *Lex* signifiait le devoir qu'impose la loi du mariage. *Humile* s'entendait de l'obéissance due par un enfant à son père, par un serviteur à son maître, par un soldat à son capitaine, par un religieux à son supérieur, par un vassal à son seigneur, enfin par un sujet à son roi. *Res ignorata* exprimait qu'on ignorait invinciblement l'excommunication de celui qu'on fréquentait. *Necesse* s'entendait des cas où l'on était absolument obligé de traiter avec l'excommunié.

comme § 1er (1), avait restreint la défense de communiquer avec les excommuniés au cas où l'excommunication avait été promulguée par le juge et le jugement rendu public. Cette constitution porte : *Insuper, ad vitandum scandala et multa pericula, subveniendumque conscientiis timoratis, omnibus Christi fidelibus tenore præsentium indulgemus quod nemo deinceps a communione alicujus in sacrorum administratione vel receptione, aut aliis quibuscunque divinis, vel ex prætextu cujuscunque sententiæ aut censuræ ecclesiasticæ, a jure vel homine generaliter promulgatæ, teneatur abstinere, vel aliquem vitare, aut interdictum ecclesiasticum observare, nisi sententia vel censura hujusmodi fuerit in vel contra personam, collegium, universitatem, ecclesiam, communitatem aut locum certam vel certum a judice publicata vel denunciata specialiter et expresse, constitutionibus apostolicis et aliis in contrarium facientibus non obstantibus quibuscunque, salvo si quem pro sacrilega manuum injectione in clericum sententiam latam a canone adeo notorie constiterit incidisse quod factum non possit aliqua tergiversatione celari, nec aliquo juris suffragio excusari. Nam a communione illius, licet denunciatus non fuerit, volumus abstineri, juxta canonicas sanctiones.*

C'est sur cette Constitution que quelques auteurs fondent la distinction entre les excommuniés à éviter et ceux qu'on peut tolérer, *excommunicati vitandi* et *tolerati* (2). Sous ce rapport l'*excommunicatio ferendæ sententiæ* seule a de la valeur en droit ecclésiastique, et l'*excommunicatio latæ sententiæ* n'oblige plus qu'en conscience. D'après cela le commerce civil avec des hérétiques, des schismatiques, et ceux qui ne sont pas expressément et explicitement excommuniés, n'est plus défendu en vue de l'excommunication.

(1) *Voy.* de Hardt, t. I, p. 1055. Hartzheim, t. V, p. 127, 142 sq.

(2) *Devoti Just. can.*, t. IV, ed. Rom., 1816, p. 223.

II. Le droit de condamner par l'excommunication appartient au Pape pour toute l'Église, aux évêques pour leurs diocèses seulement; c'est la compétence qui décide. Mais, d'après l'antique usage, les autres évêques doivent reconnaître et exécuter la sentence d'excommunication prononcée pour un diocèse (1). C'est pourquoi la coutume voulait que l'Église fît connaître par des lettres encycliques ceux qu'elle frappait d'excommunication (2), et c'est ce qui doit encore avoir lieu (3).

L'excommunication ne peut être prononcée que contre des membres de l'Église, car les infidèles étant déjà hors de l'Église ne peuvent en être exclus. Si l'anathème doit produire des effets civils et valoir comme peine civile, il faut qu'il soit prononcé au su et avec l'assentiment de la puissance temporelle; ainsi en Autriche (4), en Bavière, d'après l'édit de Bavière de 1818, § 11, dans la Hesse électorale, d'après le règlement sur la censure et le droit pénal des évêques de Fulde, du 31 août 1829. Dans le pays de Bade l'excommunication peut être prononcée sans l'assentiment de la puissance temporelle (5).

III. L'excommunication étant la plus grave des peines ecclésiastiques ne peut être prononcée que pour de grandes

(1) C. 73 (*Concil. Nicæn.*, 325); c. 8, *Concil. Agath.*, 507; c. 20 (*Conc. Rav.*, 877), c. XI, quæst. 3, c. 1, X, *de Treuga et pace* (I, 34); c. 8, X, *de Off. jud. ord.* (I, 31).

(2) Cypr., *Ep.* 59. August., *Ep.* 235. Socrate, *Hist.*, l. I, c. 6.

(3) *Pontifical. Rom.*, tit. 17, p. 3, § 2.

(4) D'après Helfert, *des Droits des évêques*, p. 248.

(5) *Édit constit. de l'Église pour le grand-duché de Bade*, de 1807, § 11.

fautes, après un mûr examen (1), avec mesure et avec des considérants suffisants (2), et après des exhortations réitérées à l'amendement (3). Cette admonition préalable, *monitio competens et canonica* doit, d'après le droit canon, être renouvelée trois fois (4); cependant l'Église peut restreindre le nombre des avertissements, comme dans les affaires civiles le juge peut déclarer la première assignation péremptoire. Le concile de Trente (5) demande deux avertissements, *monitiones*. D'après la législation de certains pays on peut recourir aux tribunaux civils pour demander une nouvelle enquête, afin de détourner les effets civils attachés à l'excommunication.

IV. C'est l'évêque qui a prononcé l'excommunication qui en donne l'absolution (6); c'est le Pape pour toute l'Église et d'une manière absolue (7). Dans l'excommunication encourue *ipso jure*, c'est, sauf les cas réservés au Pape, l'évêque qui absout, et, *in foro conscientiæ*, le confesseur approuvé. Dans les cas réservés au Pape de fautes secrètes, les évêques absolvent en vertu de pouvoirs généraux; *pro foro interno* (8). Au lit de mort tout prêtre peut absoudre, sans égard aux cas réservés au Pape (9).

V. L'excommunication ne dure comme censure que jusqu'à l'amendement (10). La réconciliation a lieu, comme l'excommunication, solennellement, quand celle-ci a été solennelle (1).

(1) C. 41, 42, c. XI, quæst. 3. *Capit. Carol. M.* (803, c. 2), dans Pertz, p. 115. *Cap. Reg. Franc.*, I, 136; VI, 217.

(2) Benedict. XIV, *de Synodo diæcesi*, l. X, c. 1-3.

(3) C. 48, X, h. t.

(4) C. 5, 9, h. t. in VI.

(5) Sess. XXV, c. 3, *de Ref.*

(6) C. 2, 40, c. XI, quæst. 3. *Conc. Carthag.*, II, c. 7. *Conc. Lugd.*, II, c. 4.

(7) Leo M., *Ep.* 32.

(8) *Conc. Trid.*, sess. XXIV, c. 6, *de Ref.*

(9) C. 29, X, *de Sent. exc.*, V, 39.

(10) C. 11, X, *de Const.* (I, 2); c. 1, *de Sentent. excomm.* in VI (V, 11).

VI. L'histoire de l'Église montre que les Papes ont été maintes fois dans le cas d'excommunier des souverains. Ainsi Boniface VIII fulmina l'excommunication contre la Sicile en 1297 (2), contre le roi Philippe le Bel en 1302 (3); Jules II excommunia le duc de Ferrare en 1510, Louis XII en 1512 (4); Sixte-Quint, Henri IV lorsqu'il n'était encore que roi de Navarre (5); Pie VII, l'empereur Napoléon Ier, en 1809. Nous donnons la bulle de Pie VII dans la note ci-dessous (6), malgré son étendue,

(1) C. 108, c. XI, quæst. 3.

(2) *Voy.* Boniface VIII.

(3) Ibid.

(4) *Voy.* Jules II.

(5) *Voy.* Sixte-Quint.

(6) *Bulle d'excommunication*, *Cum memoranda illa die*, publiée et affichée à Rome le 10 juin 1809:

« Pius P. P. VII,

« Pour en perpétuer le souvenir.

« Lorsqu'au mémorable jour du 2 février les troupes françaises, après avoir envahi les plus fertiles provinces de la souveraineté pontificale, fondirent hostilement, impétueusement et à l'improviste sur la ville de Rome, nous ne pûmes nous persuader que de telles audaces dussent être uniquement attribuées aux motifs politiques et militaires que les envahisseurs affectaient communément de répandre, c'est-à-dire à la nécessité de se défendre et de repousser l'ennemi des terres de la sainte Église romaine, ou de punir notre constance et notre refus de condescendre à quelques-unes des propositions faites à nous par le gouvernement français. Nous vîmes bien que le projet s'étendait plus loin qu'à une occupation momentanée et militaire, ou à une démonstration de colère envers nous; nous vîmes bien que l'on réchauffait, que l'on faisait renaître et qu'on arrachait aux ténèbres les projets d'impiété qui paraissaient, sinon réprimés, au moins assoupis, les projets d'astuce de ces hommes qui, trompés et trompeurs, introduisant des sectes de perdition par une philosophie vaine et fallacieuse (Coloss., 2, 8) machinent depuis longtemps, dans une conjuration directe, la ruine de la très-sainte religion. Nous vîmes que dans notre humble personne on circonvenait, on attaquait, on prenait de force le siége du bienheureux Prince des

parce que cette pièce historique est peu connue et se rencontre rarement.

BUSS.

EXÉCUTION DES DERNIÈRES VOLONTÉS. *V.* TESTAMENTS (EXÉCUTION DES).

apôtres, afin qu'une fois renversé, si cela était possible de quelque manière, l'Église catholique bâtie sur ce siége, comme une pierre inébranlable, par son divin Fondateur, s'écroulât et s'abîmât de fond en comble.

« Nous avions pensé, nous avions espéré naguère que le gouvernement des Français, instruit par l'expérience des maux dont cette si puissante nation avait été abreuvée, pour avoir lâché les rênes à l'impiété et au schisme, et averti par le vœu unanime de la grande majorité des citoyens, se serait convaincu véritablement et profondément qu'il importait à sa sûreté et à la félicité publique de rendre sincèrement libre l'exercice de la religion catholique et de lui assurer une protection particulière. Excité par cette opinion et par cet espoir, nous, qui remplissons sur la terre, quoique indigne, la place de celui qui est *le Dieu de la paix*, à peine avons-nous découvert une voie pour réparer les désordres de l'Église en France, l'univers nous est témoin de la joie avec laquelle nous avons entamé des traités de paix, et combien il en a coûté à nous et à l'Église elle-même pour les conduire à l'issue qu'il a été permis d'obtenir. Mais, ô Dieu immortel, combien notre espérance a été trompée! Quel a été le fruit de tant d'indulgence et de générosité? Dès la promulgation d'une paix ainsi obtenue, nous avons été forcé de nous écrier, avec le prophète : *Voici que dans la paix mon amertume est encore plus amère.* Cette amertume, nous ne l'avons pas cachée à l'Église, et, nous adressant à nos frères les cardinaux de la sainte Église romaine, dans le consistoire du 24 mai 1802, nous leur avons annoncé qu'on avait ajouté, lors de la promulgation de la convention arrêtée, des articles qui nous étaient inconnus et que nous avons en même temps désapprouvés. En effet, aux termes de ces articles, on anéantit de fait pour l'exercice de la religion catholique, dans les points les plus graves et les plus importants, la liberté qui, dans le commencement des stipulations du Concordat, avait été spécifiée, convenue, promise comme base et fondement, mais encore on publie quelques autres articles qui attaquent la doctrine de l'Évangile. (*Voyez* ARTICLES ORGANIQUES.)

« Telle a été aussi à peu près l'issue de notre convention avec le gouvernement de la république italienne : les stipulations ont été interprétées arbitrairement par une fraude patente et injurieuse, quoique nous eussions mis tous nos soins à les garantir de toutes interprétations arbitraires et perverses.

« Les clauses de ces deux conventions ayant été dénaturées et violées de cette manière, surtout celles qui avaient été établies en faveur de l'Église, la puissance spirituelle fut soumise au pouvoir *laïcal*, et, bien loin que les effets salutaires que nous nous étions promis de ces conventions fussent obtenus, nous eûmes à nous plaindre de voir les malheurs et les désastres de l'Église s'accroître et s'accumuler chaque jour. Nous ne ferons pas une énumération détaillée de ces désastres, parce qu'ils sont assez connus, parce que les larmes de tous les ont assez déplorés, et que nous les avons suffisamment exposés dans deux allocutions consistoriales, l'une du 16 mars, l'autre du 11 juillet de l'an 1808, et parce que nous avons veillé, autant qu'il nous a été possible dans nos angoisses, à ce que ces maux parvinssent à la connaissance du public. Ainsi tout le monde connaîtra et la postérité saura quelles ont été notre opinion et notre décision sur tant et tant de témérités audacieuses du gouvernement français dans les affaires concernant l'Église; tous connaîtront quelle a été notre longanimité, notre patience; tous connaîtront pourquoi nous nous sommes tu si longtemps : c'est parce que, ne nous proposant que l'amour de la paix, et concevant une ferme espérance que le remède arriverait à tant de maux, nous différions de jour en jour d'élever notre voix apostolique. Tous sauront quels ont été nos soins, nos travaux, nos efforts en agissant, en conjurant, en suppliant, en gémissant pour qu'on guérît les blessures de l'Église; tous sauront combien nous avons prié pour qu'on ne lui en fît pas de nouvelles. Mais nous avons épuisé les moyens d'humilité, de modération, de mansuétude, par lesquels nous avons tâché de défendre les intérêts et les droits de l'Église auprès de celui qui était entré en pacte avec les impies pour la détruire entièrement, celui qui dans cet esprit avait contracté amitié avec elle pour la trahir plus facilement, et qui avait feint de la protéger pour l'opprimer plus sûrement.

« Nous avons dû beaucoup espérer, surtout lorsque notre voyage en France fut désiré et sollicité; ensuite on éluda nos demandes avec des tergiversations rusées, des subterfuges et des réponses propres à tromper, ou à tirer les négociations en longueur; on n'avait plus aucun égard à nos demandes à mesure que s'approchait le temps marqué pour exécuter les projets médités contre ce Siége et l'Église du Christ; on nous tourmentait, on nous attaquait par de nouvelles exigences ou immodérées ou captieuses, qui démontraient bien que l'on

EXÉCUTION DES ÉDITS PONTIFICAUX. Toutes les ordonnances et toutes les décisions de la puissance législative et judiciaire de l'Église sont promulguées

s'attachait à nous placer dans l'alternative de deux dangers funestes et nuisibles à ce Siége et à l'Église, c'est-à-dire de nous contraindre par un assentiment à trahir honteusement notre ministère, ou, si nous nous refusions aux demandes, de fournir un prétexte pour nous déclarer une guerre ouverte.

« Et comme, à cause de la répugnance de notre conscience, nous n'avions pu adhérer à ces demandes, de là on se crut une raison pour envoyer hostilement des troupes dans cette ville sacrée. Voilà qu'on s'empara de la citadelle de Saint-Ange; on disposa des détachements dans les rues, sur les places; le propre palais que nous habitons, le Quirinal, fut assiégé et menacé par une grande force d'infanterie et de cavalerie, munie d'artillerie. Nous, au contraire, rassuré par ce Dieu dans lequel nous pouvons tout, soutenu par la conscience de notre devoir, nous n'avons été ni ému, ni ébranlé par une subite terreur, ni par cet appareil militaire; avec un esprit calme et toujours égal, comme il convient, nous avons célébré les cérémonies et les divins mystères qui appartiennent à ce très-saint jour (*la Purification*), n'omettant rien, par crainte, par oubli ou par négligence, de ce que demandait notre devoir dans ces conjonctures.

« Nous nous souvenions, avec saint Ambroise (1), *que le saint homme Naboth, possesseur d'une vigne, interpellé par une demande royale de donner sa vigne, où le roi, après avoir fait arracher les ceps, ordonnerait de planter des légumes, avait répondu : « Dieu me garde de livrer l'héritage de mes pères ! »* De là nous avons jugé qu'il nous était bien moins permis de livrer notre héritage antique et sacré (c'est-à-dire le domaine temporel de ce Saint-Siége, possédé pendant tant de siècles par les pontifes romains nos prédécesseurs, non sans l'ordre évident de la divine Providence), ou de consentir facilement à ce que qui que ce fût s'emparât de la capitale du monde catholique, pour y troubler et y détruire la forme du régime sacré qui a été laissé par Jésus-Christ à sa sainte Eglise et réglée par les canons sacrés qu'a établis l'Esprit de Dieu; pour substituer à sa place un code non-seulement contraire aux canons sacrés, mais encore incompatible avec les préceptes évangéliques, et pour introduire enfin, comme il est d'ordinaire, un autre ordre de choses qui tend manifestement à associer et à confondre les sectes et toutes les superstitions avec l'Église catholique.

(1) *De Basil. tradend.*, n. 17.

« *Naboth défendit sa vigne même au prix de son sang* (1). Alors pouvions-nous, quelque événement qui dût arriver, ne pas défendre nos droits et les possessions de la sainte Église romaine, que nous nous sommes engagé, par la religion d'un serment solennel, à conserver, autant qu'il est en nous? Pouvions-nous ne pas revendiquer la liberté du Siége apostolique, si étroitement unie à la liberté et aux intérêts de l'Église universelle?

« Car les événements présents, quand même on manquerait d'autres arguments, démontrent combien est convenable et nécessaire ce principat temporel, pour assurer au suprême chef de l'Église un exercice libre et certain de la puissance qui lui a été divinement remise sur tout l'univers. C'est pourquoi, bien que nous ne nous soyons jamais réjoui des honneurs, des richesses et de l'autorité de ce principat, que nous avons été éloigné de désirer, à cause de notre caractère, et par suite de notre respect pour ce saint institut où nous sommes entré dès notre jeune âge, et que nous avons toujours chéri, nous avons cru cependant qu'il était absolument de notre devoir, à dater de cedit jour, 2 février 1808, quoique réduit à une position si critique, de faire publier par notre cardinal secrétaire d'État une protestation pour expliquer les causes des tribulations que nous souffrions, et pour déclarer avec quelle volonté nous entendions que les droits du Siége apostolique restassent entiers et intacts.

« Comme les envahisseurs n'avançaient rien par les menaces, ils résolurent d'adopter contre nous un autre système; ils essayèrent d'affaiblir peu à peu par un genre de persécution lent, quoique très-pénible, et conséquemment plus cruel, notre constance, qu'ils n'avaient pas vaincue par une terreur subite. Aussi, nous détenant dans notre palais comme en prison, depuis le lendemain des calendes de février, il ne s'est point passé à peine un jour qui n'ait été marqué par une nouvelle injure à notre cœur ou à ce Saint-Siége. Tous les soldats que nous employons pour conserver l'ordre et la discipline civile enlevés et incorporés dans les troupes françaises; les gardes de notre corps, hommes nobles et d'élite, enfermés dans la citadelle à Rome, là détenus plusieurs jours, puis dispersés et licenciés; des postes placés aux portes et dans les endroits les plus fréquentés de la ville; les bureaux de distribution des lettres et les imprimeries, et particulièrement l'imprimerie *de propaganda fide*, soumis

(1) S. Ambroise, *ibid.*

et exécutées par l'autorité exécutive compétente. Les autorités exécutives régulières des édits pontificaux sont les archevêques et les évêques ; pour les édits

à la force militaire et au caprice, tandis qu'on nous enlevait à nous la liberté d'écrire ou de faire imprimer l'expression de notre volonté; les administrations et les tribunaux troublés et empêchés ; nos sujets sollicités, par fraude, par ruse, ou par d'autres moyens pervers, à grossir la troupe des soldats appelés civiques, rebelles à leur souverain légitime; parmi nos sujets, les plus audacieux et les plus corrompus recevant le signe tricolore français et italique, et, protégés par ce signe comme par un bouclier, tantôt se répandant impunément en troupes, tantôt agissant seuls, avec ordre ou permission de commettre d'iniques excès contre les ministres de l'Église, contre le gouvernement, contre tous les honnêtes gens ; des éphémérides, ou, comme ils disent, des feuilles périodiques publiées par les imprimeries romaines, malgré nos réclamations, et circulant parmi le peuple ou expédiées à l'étranger, toutes remplies d'injures, de reproches, de calomnies même contre la puissance et la dignité pontificale ; quelques-unes de nos déclarations qui étaient importantes, signées de notre main ou de celle de nos ministres, et affichées par notre commandement aux lieux accoutumés, arrachées par de vils satellites, au milieu des plaintes et de l'indignation des bons, déchirées, foulées aux pieds ; des jeunes gens imprudents et d'autres citoyens invités à des réunions secrètes, prohibées sévèrement aux termes des lois civiles et des lois ecclésiastiques, sous peine d'anathème, portées par nos prédécesseurs Clément XII et Benoît XIV, et là agrégés et inscrits; un grand nombre de nos ministres et officiers, tant urbains que provinciaux, magistrats intègres et fidèles, vexés, jetés en prison et bannis ; des recherches de papiers et d'écrits de tout genre, faites violemment dans les bureaux secrets des magistrats pontificaux, sans en excepter le cabinet de notre premier ministre ; trois de nos premiers ministres eux-mêmes de la secrétairerie d'État, que nous étions successivement contraint de remplacer, enlevés de notre propre palais ; la plus grande partie des cardinaux de la sainte Église romaine, c'est-à-dire de nos *collatéraux* et coopérateurs, arrachés de notre sein et de nos côtés par la force militaire, et déportés au loin ; voilà, avec tant d'autres, les attentats commis méchamment et si audacieusement par les envahisseurs, contre tout droit humain et divin. Ils sont si connus qu'il n'est pas besoin de s'arrêter à les rapporter et à les expliquer davantage. Nous n'avons pas manqué de réclamer contre toutes ces attaques avec force et courage, comme le demandait notre ministère, de peur d'autoriser le soupçon de connivence, ou d'assentiment quelconque. Ainsi, presque dépouillé des attributs de notre dignité et de l'appui de notre autorité ; destitué de tous secours nécessaires pour remplir notre ministère et distribuer notre sollicitude entre toutes les Églises ; accablé par toutes sortes d'injures, de vexations et de terreurs ; opprimé, supplicié ; tous les jours privé davantage de l'exercice de chacune de nos puissances, nous devons uniquement d'avoir gardé un simulacre quelconque de ces puissances, après la providence singulière et éprouvée du Seigneur tout-puissant, nous le devons uniquement à notre courage, à la prudence des ministres qui nous restent, à la tendresse de nos sujets, enfin à la piété des fidèles.

« Mais, si un fantôme d'autorité nous était conservé dans cette illustre Rome et dans les provinces limitrophes, tout pouvoir alors nous était enlevé dans les florissantes provinces d'Urbain, de la Marche et de Camérino. Pour opposer une solennelle protestation à cette manifeste et sacrilége usurpation de tant d'États de l'Église, et pour prémunir à la fois nos chers sujets de ces provinces contre les séductions d'un gouvernement injuste et illégitime, nous n'avons pas négligé de donner une instruction à nos vénérables frères de ces provinces.

« Et ce gouvernement, combien peu il a différé, comme il s'est empressé de prouver par des faits ce que, dans notre instruction, nous avions annoncé qu'il fallait attendre de sa religion ! L'occupation et le pillage du patrimoine de Jésus-Christ, l'abolition des maisons religieuses, le bannissement des cloîtres des vierges sacrées, la profanation des temples ; peu à peu le frein ôté à la licence, le mépris de la discipline ecclésiastique et des saints canons, la promulgation du code et des autres lois contraires non-seulement aux saints canons eux-mêmes, mais encore aux préceptes évangéliques et au droit divin ; l'avilissement et la persécution du clergé, la soumission de la puissance sacrée des évêques au pouvoir laïcal ; la violence attaquant, par tous les moyens, leur conscience, l'expulsion de leur siége, leur déportation, et autres audacieuses et sacriléges entreprises contre la liberté, l'immunité et la doctrine de l'Église, mises à exécution dans nos provinces comme dans les contrées soumises à l'autorité de ce gouvernement, tels sont les attestations éclatantes, les gages, les monuments de cet admirable amour pour la religion catholique qu'il ne cesse pas même aujourd'hui de vanter et de promettre.

« Pour nous, rassasié de ces amertumes par

épiscopaux les doyens et les curés. Les documents les plus fréquents du Saint-Siége paraissent sous le nom de rescrits, *literæ*, et leur teneur est de la

ceux de qui nous ne devions pas en attendre de telles, et accablé sous toutes les afflictions, nous gémissons moins sur notre sort présent que sur le sort futur de nos persécuteurs; *car, si Dieu s'est légèrement mis en colère contre nous, pour nous châtier et nous corriger, de nouveau il se réconciliera avec ses serviteurs* (Mach., II, 7, 33). *Mais celui qui s'est fait inventeur de malice contre l'Eglise, comment fuira-t-il la main du Seigneur?* (*Ibid.*, v. 31.) *Dieu n'exceptera personne : il ne craindra la grandeur de qui que ce soit, parce qu'il a fait le petit et le grand* (Sag., 6, 8). *Les plus forts sont menacés des plus forts tourments.* (*Ibid.*, v. 9.) Plût à Dieu que nous pussions, à quelque prix que ce fût, et même au prix de notre vie, détourner la perdition éternelle, assurer le salut de nos persécuteurs, que nous avons toujours aimés, et que nous ne cessons pas d'aimer de cœur! Plût à Dieu qu'il nous fût permis de ne jamais nous départir de cette charité, *de cet esprit de mansuétude* (I Cor., 24, 21) que la nature nous a donné, et que notre volonté a mis en pratique, et de laisser dans le repos cette verge qui nous a été attribuée dans la personne du bienheureux Pierre, prince des apôtres, avec la garde du troupeau universel du Seigneur, pour la correction et la punition des brebis égarées et obstinées dans leur égarement, et pour l'exemple et la terreur salutaire des autres!

« Mais le temps de la douceur est passé; il n'y a que celui qui veut être aveugle qui puisse ne pas voir où conduisent ces attentats, ce qu'ils veulent, à quoi ils doivent aboutir, si l'on n'emploie à temps les moyens d'en arrêter les excès. Tout le monde voit d'ailleurs qu'il ne reste plus aucun sujet d'espérer que les auteurs de ces attentats soient fléchis par des admonitions, par des conseils, par des prières et par des représentations de l'Église. A tout cela ils ont fermé tout accès, à tout cela ils sont sourds; ils ne répondent qu'en entassant injures sur injures. Il ne peut arriver qu'ils obéissent à l'Église comme à une mère, ni qu'ils écoutent la maîtresse comme des disciples, ceux qui n'entreprennent rien, n'avancent rien, ne poursuivent rien, que pour soumettre l'Église, comme la servante d'un maître, et la détruire de fond en comble après l'avoir soumise.

« Si nous ne voulons pas encourir le reproche de négligence, de lâcheté, la tache d'avoir abandonné honteusement la cause de Dieu, que nous reste-t-il sinon de mépriser toute raison terrestre, de repousser toute prudence de la chair et d'exécuter ce précepte évangélique : *Que celui qui n'écoute pas l'Église soit pour toi comme un païen et un publicain!* (Matth., 7, 17.) *Qu'ils apprennent une fois qu'ils sont soumis par la loi de Jésus-Christ à notre commandement et à notre trône; car nous exerçons aussi un commandement et une puissance plus élevée, à moins qu'il ne soit juste que l'esprit cède à la chair et que les choses célestes cèdent aux choses terrestres* (1). Autrefois, tant de pontifes recommandables par leur doctrine et leur sainteté en sont venus à ces extrémités contre les rois et des princes endurcis, parce que la cause de l'Église l'exigeait ainsi, pour l'un et pour l'autre de ces crimes que les canons sacrés frappent d'anathème : craindrons-nous de suivre l'exemple de ces pontifes, après tant d'attentats si méchants, si atroces, si sacriléges, si connus et si manifestes à tous? N'est-il pas plus à craindre que nous ne soyons accusé, justement et à bon droit, d'avoir proclamé trop tard, plutôt qu'avec témérité et précipitation, surtout lorsque nous sommes averti par ce dernier attentat, le plus grave de tous ceux par lesquels on n'a pas cessé d'attaquer notre principat temporel, que nous ne serons plus libre et assuré d'accomplir les devoirs si importants et si nécessaires de notre ministère apostolique?

« A ces causes, par l'autorité du Dieu tout-puissant, des saints apôtres Pierre et Paul, et par la nôtre, nous déclarons que tous ceux qui, après l'invasion de cette illustre ville et des possessions ecclésiastiques, après la violation sacrilége du patrimoine de saint Pierre, prince des apôtres, entreprise et consommée par les troupes françaises, ont commis, dans Rome et dans les possessions de l'Église, contre l'immunité ecclésiastique, contre les droits temporels de l'Église et du Saint-Siége, les excès ou quelques-uns des excès que nous avons dénoncés dans les deux allocutions consistoriales susdites et dans plusieurs protestations et réclamations publiées par notre ordre; nous déclarons que ceux qui sont ci-dessus désignés, et en outre leurs *mandants*, fauteurs, conseillers, adhérents, et les autres qui ont ordonné l'exécution desdits attentats, ou qui eux-mêmes les ont exécutés, ont encouru l'*excommunication* majeure et les autres censures et peines ecclésiastiques infligées par les saints canons, par les Constitutions apostoliques et particulièrement par les décrets des conciles généraux et surtout du concile de Trente (sess. XXII, c. 4,

(1) Saint Grégoire de Nazianze, *Orat.* 17, p. 323, Paris, 1778.

nature la plus variée. Les rescrits, en tête desquels se trouvent les dispenses pour les empêchements de mariage, pour les irrégularités et autres empêchements ca-

de Reform.); et, si besoin est, nous les excommunions et anathématisons. Nous déclarons qu'ils ont encouru les peines de la perte de tous les priviléges, grâces et indults accordés, de quelque manière que ce soit, ou par les pontifes romains nos prédécesseurs, ou par nous. Nous déclarons qu'ils ne peuvent être absous et déliés de telles censures par personne, excepté par nous, ou le souverain Pontife alors existant (excepté à l'article de la mort, car ils doivent retomber sous les susdites censures en cas de convalescence), et que, de plus, ils sont inhabiles et incapables dans leurs demandes d'absolution, jusqu'à ce qu'ils aient rétracté, révoqué, cassé et aboli publiquement, de quelque manière que ce soit, ces attentats, jusqu'à ce qu'ils aient rétabli pleinement et effectivement toutes choses en leur ancien état, et que d'ailleurs ils aient donné à l'Église, à nous et à ce Saint-Siége, la digne satisfaction qui est due sur les chefs ci-dessus énoncés. C'est pourquoi nous statuons et nous déclarons pareillement, par la teneur desdites présentes, que non-seulement tous ceux qui sont dignes d'une mention spéciale, mais encore leurs successeurs dans les offices, ne pourront, en vertu des présentes, ni sous aucun prétexte que ce soit, se croire libres et déliés de la rétractation, de la révocation, de la cassation et de l'abolition qu'ils doivent faire pour les attentats ci-dessus rappelés, ni de la satisfaction due à l'Église, à nous et à ce Saint-Siége, satisfaction qui devra être réelle et effective; voulant que toutes ces obligations conservent leur force, et qu'autrement ils ne puissent obtenir le bénéfice de l'absolution.

« Enfin, pendant que nous sommes contraint de tirer du fourreau le glaive de la sévérité de l'Église, nous n'oublions pas que nous tenons sur la terre, malgré notre indignité, la place de celui qui, même lorsqu'il déploie sa justice, se souvient de sa miséricorde. C'est pourquoi nous ordonnons et nous entendons, nous adressant à nos sujets, ensuite à tous les peuples chrétiens, en vertu de la sainte obédience, que personne ne présume apporter dommage, injure, préjudice ou tort quelconque à ceux que les présentes concernent, ou à leurs biens, droits, prérogatives, à l'occasion et sous le prétexte des présentes lettres. Car, en infligeant à ceux que nous condamnons le genre de peine que Dieu a mis en notre puissance, et en vengeant tant et de si grandes injures faites à Dieu et à son Église sainte, nous nous proposons particulièrement de voir *ceux qui nous tourmentent actuellement se convertir pour être tourmentés avec nous*, si heureusement *Dieu leur envoie la pénitence, afin qu'ils connaissent la vérité* (II Timoth., II, 25).

« Ainsi donc, levant nos mains vers le ciel, dans l'humilité de notre cœur, tandis que nous remettons et que nous recommandons de nouveau à Dieu la juste cause que nous défendons, et qui est bien plus la sienne que la nôtre, et que nous protestons être prêt, par le secours de sa grâce, à boire, jusqu'à la lie, pour l'Église, le calice qu'il a daigné boire le premier pour elle, nous le supplions, nous le conjurons, par les entrailles de sa miséricorde, de ne pas rejeter, *de ne pas mépriser les oraisons et les prières que nous adressons, jour et nuit, pour leur repentir et salut.* Certes, il ne brillera pas pour nous de jour plus fortuné et plus consolant que celui où nous verrons la miséricorde divine nous exaucer, et nos fils, qui nous envoient aujourd'hui tant de tribulations et de causes de douleur, *se réfugier dans notre sein paternel et s'empresser de rentrer dans le bercail du Seigneur.*

« Nous entendons que les présentes lettres, et tout ce qu'elles contiennent, ne puissent être attaquées, sous prétexte que les susdits et autres quelconques y ayant ou prétendant, de quelque manière que ce soit, y avoir intérêt, à quelque état, grade, ordre, prééminence, dignité qu'ils appartiennent, quelque mention individuelle qu'ils réclament, de quelque expression qu'ils se jugent dignes, n'auraient pas consenti, n'auraient pas été appelés et entendus à l'effet des présentes, et que leurs raisons n'auraient pas été suffisamment écoutées, vérifiées, et justifiées; nous entendons que ces lettres ne pourront également, et sous aucune cause, couleur ou motif, être regardées jamais comme entachées du vice de subreption, ou d'obreption, ou de nullité, ou de défaut d'intention de notre part ou des intéressés. Le contenu des lettres ne pourra, sous quelque autre prétexte que ce soit, être attaqué, rejeté, rétracté, remis en discussion ou restreint dans les termes de droit; il ne sera pas licite d'alléguer contre elles la réclamation verbale, le droit de restitution en entier dans son premier état, ni tout autre remède de droit, de fait et de grâce. On ne pourra opposer que ce remède, après avoir été sollicité, a été accordé, et qu'il est émané de notre propre mouvement, science et pleine puissance; il est entendu qu'il ne pourra servir d'aucune manière ni aider à qui que ce soit en jugement et hors de jugement. Nous déclarons que les présentes lettres doivent exister fermes, valides et efficaces, qu'elles auront et sortiront leur plein et entier effet, et qu'el-

noniques, demandent souvent, avant d'être exécutés, une instruction préalable sur la vérité du fait et du droit allégués dans la demande, *literæ in forma judiciali ;* cette instruction est conférée à l'évêque ou au dignitaire nommé par le Saint-Siége pour l'exécution de la sentence. Mais là même où cette enquête formelle et judiciaire n'est pas nécessaire pour des choses de pure grâce, *literæ in forma gratiosa*, le Saint-Siége nomme des exécuteurs qui doivent veiller à l'accomplissement de la teneur du rescrit, tantôt simplement et purement, tantôt après avoir examiné la vérité des motifs allégués. On distingue d'après cela l'*executio qualificata*, l'*executio simplex* ou *pura*, et l'*executio mixta*.

L'exécution des dispenses pontificales *pro foro externo* est confiée d'ordinaire

les doivent être observées inviolablement par ceux qu'elles concernent et qu'elles concerneront dans la suite; ainsi, et non autrement qu'il est dit dans les présentes, elles doivent être jugées et définies par les juges ordinaires et par les auditeurs délégués du palais apostolique, par les cardinaux de la sainte Église romaine, par les légats *a latere* et les nonces du Saint-Siége et autres jouissant ou devant jouir de quelque prééminence et pouvoir que ce soit, entendant leur ôter, à eux et à chacun d'eux, la faculté et l'autorité de juger et d'interpréter différemment; déclarons finalement nul et non avenu tout ce qui pourrait être tenté contre elles, par quelque autorité que ce soit, sciemment ou par ignorance.

« En conséquence de ce que dessus, et en tant que de besoin, nonobstant la règle de notre chancellerie apostolique sur la conservation des droits acquis, et les autres constitutions et décrets apostoliques accordés à quelques personnes que ce soit, et tous les autres statuts et coutumes corroborés par serment et autorisation apostolique ou toute autre confirmation, nonobstant les coutumes, usages, styles, même immémoriaux, priviléges, indults, lettres, accordés à quelques personnes que ce soit, de quelque dignité ecclésiastique ou séculière qu'elles soient revêtues, quelles que soient leurs qualifications, et quand même elles prétendraient invoquer une désignation expresse et spéciale, sous quelque teneur et forme que ce soit, quand même elles se prévaudraient des clauses dérogatoires et d'autres clauses plus efficaces, très-efficaces, insolites et irritantes, et d'autres décrets, même dévolus contrairement de mouvement, science, plénitude de puissance et consistorialement, ou d'autres manières, de concessions faites, écrites et plusieurs fois réitérées, approuvées, confirmées et renouvelées. Nous déclarons que nous dérogeons par ces présentes d'une façon expresse et spéciale à ces constitutions, et nous entendons qu'il y soit dérogé, quoique ces actes, ou quelques-uns d'eux, n'aient pas été insérés expressément dans ces présentes, quelque dignes qu'on les suppose d'une mention spéciale, expresse et individuelle, ou d'une forme particulière en pareil cas, voulant que ces présentes aient la même force que si la teneur des constitutions, celle des clauses à observer y était nommément et mot à mot exprimée, et qu'enfin elles obtiennent leur plein et entier effet, nonobstant les choses à ce contraires.

« Comme les présentes lettres, ainsi qu'il est de notoriété, ne peuvent être publiées en sûreté particulièrement dans les lieux où il importerait qu'elles le fussent, nous voulons que ces lettres ou leurs copies soient affichées, selon la coutume, aux portes de l'église de Latran et de la basilique du prince des apôtres, à celles de la chancellerie apostolique, de la *curia Campo de' Fiori* de Rome, et qu'ainsi publiées et affichées elles obligent tous et chacun de ceux qu'elles concernent comme si elles avaient été intimées personnellement et nominativement à chacun d'eux.

« Nous voulons encore que, tant en jugement que dehors, partout, en tout lieu, et chez toute nation, on ajoute foi à chaque extrait ou copie ou imprimé de ces présentes, muni de la signature de quelque personne constituée en dignité ecclésiastique, comme on ajouterait foi aux présentes si elles étaient exhibées et montrées.

« Donné à Rome, près Sainte-Marie-Majeure, sous l'anneau du pêcheur, le dixième jour de juin, l'an 1809, de notre pontificat le dixième.

« Pius PP. VII. »

« Des mains courageuses et fidèles, dit M. Thiers, affichèrent dans Saint-Pierre, et dans la plupart des églises de Rome, la bulle d'excommunication qui osait frapper Napoléon sur son trône, et qui, n'ayant plus pour elle la force du sentiment religieux depuis longtemps affaibli, en devait trouver une cependant dans la justice humaine, révoltée des violences, des ingratitudes commises par ce guerrier envers le Pontife qui l'avait sacré. »

(*Hist. du Consulat et de l'Empire*, t. XI, p. 306.)

à l'évêque du diocèse de l'impétrant ou à un de ses vicaires généraux (1). Le vicaire général ne peut pas être substitué à l'évêque pour les dispenses dont celui-ci est chargé, et réciproquement l'évêque ne peut prendre sur lui l'exécution des dispenses pour lesquelles le vicaire général est nommément délégué ; car les pouvoirs nécessaires appartiennent à l'évêque non pas *jure ordinario*, mais *delegato*. Le vicaire général délégué vient-il à mourir : il faut distinguer si l'exécution lui a été transmise expressément en son nom ou en sa qualité, sans autre désignation. Dans le premier cas, le pouvoir doit être considéré comme une délégation personnelle, et une nouvelle commission devient nécessaire; dans le second cas, la mission de l'exécution paraît attachée à la charge ou à la personne morale, et passe au successeur dans cette charge. Il faut distinguer de même si, dans l'intervalle, le vicaire général a cessé ses fonctions ou est devenu évêque. Si le mandat d'exécution était confié à sa personne, le droit s'attache au délégué, même quand il cesse d'être vicaire général. S'il était remis à sa fonction, abstraction faite de sa personne, c'est le nouveau vicaire-général qui le remplace. Comme un vicaire général chargé du mandat d'exécuter des dispenses n'agit pas *nomine episcopi*, peu importe, pour l'exécution de son mandat, que l'évêque soit suspendu ou excommunié.

Le chapitre ou le vicaire capitulaire ne peut pas expédier, pendant la vacance du siége, les dispenses apostoliques d'empêchements de mariage adressées à l'évêque défunt, ni les autres rescrits de grâce adressés personnellement à l'évêque et qu'il ne devait exécuter qu'après avoir trouvé l'impétrant digne; mais il peut expédier les rescrits adressés à l'évêque défunt et rendus sans condition en faveur d'une personne désignée, de même que les rescrits de la sainte congrégation du concile de Trente et de la congrégation *super negotiis episcoporum*, et toutes les bulles, tous les brefs relatifs à des affaires judiciaires et adressés au défunt. Les dispenses de mariage *pro foro interno* sont ordinairement renvoyées par la Pénitencerie apostolique à l'ordinaire épiscopal, qui doit faire les enquêtes, et sont ensuite transmises pour être exécutées au curé compétent ou au confesseur du pénitent, qui, après avoir usé de ses pouvoirs, doit anéantir l'acte de dispense.

PERMANEDER.

EXÉCUTION D'UNE SENTENCE, *executio sententiæ*, réalisation d'un jugement judiciaire, avec l'emploi légal et autorisé, en cas de nécessité, des moyens de contrainte. L'exécution suppose dans la règle un jugement ayant force de loi (1). Le jugement ayant force de loi est celui que les parties acceptent en déclarant expressément leur adhésion, ou en la faisant présumer, soit par des actes suffisamment concluants, soit en s'abstenant de tout moyen de droit admissible, dans le délai fatal des dix jours donnés pour l'appel (2). En outre, toutes les décisions judiciaires ont force de loi du moment de leur publication, si les parties, avant le prononcé du jugement, ont renoncé à l'usage des moyens de droit. Il en est de même des décisions qui ont été rendues, soit à la suite d'un serment proposé par les parties ou ordonné par le juge, soit à la suite d'une désobéissance légalement exprimée, soit en dernière instance.

L'exécution d'une sentence suppose encore que l'objet de l'obligation imposée à la partie condamnée ou du droit

(1) *Conc. Trid.*, sess. XXIV, c. 5, *de Ref.*

(1) L. VII, Cod., *de Sent. et interloc.*, VII, 45.

(2) C. 13, 15, X, *de Sent. et re jud.*, II, 27. Sext., c. 1, 4, 6, *de Appell.*, II, 15.

judiciairement reconnu à la partie gagnante a été déterminé par la sentence définitive quant à sa quantité et à sa qualité ; ou que, dans le cas contraire, on doit procéder à une liquidation dans laquelle les parties agiteront la question en litige, que le juge décidera, de manière qu'après cette décision préalable on puisse procéder à l'exécution. Dans des affaires dont une partie seulement n'est pas liquide, rien n'empêche que la partie liquide soit exécutée. L'exécution ne peut enfin, d'après les lois germaniques, avoir lieu qu'à la demande de la partie gagnante (1) et ordonnée par le juge compétent qui a prononcé le jugement ou au nom duquel il a été prononcé. Un autre juge ne peut exécuter le jugement à la demande des parties ; il ne le peut qu'à la réquisition du juge compétent (2). Le tribunal requis n'a pas à s'enquérir si le jugement à exécuter est juste ou non ; il peut chercher à être déchargé de la mission ; mais, si le juge requérant tient à l'exécution, il faut qu'il l'exécute (3).

De même le juge requis doit faire connaître au requérant les exceptions que peut produire devant lui le perdant ; mais il ne peut se permettre de les connaître lui-même (4). Quand tout est réglé par rapport au mode et à la quotité de la condamnation, et que le délai, durant lequel le perdant aurait dû s'acquitter de son obligation est passé, il est mis en demeure de se conformer au jugement dans un délai en général fixé à quatre mois, mais que le juge peut restreindre (5), et de payer les frais occasionnés par son retard.

Les *moyens de contrainte* que, après le délai écoulé et après des sommations réitérées, la partie gagnante peut employer contre la partie perdante, varient suivant que celle-ci a été condamnée au payement d'une somme d'argent, à la restitution d'une chose déterminée, à la prestation ou à l'abandon d'une certaine action, etc. Le droit canon ne prohibait que l'exécution sur la personne du débiteur insolvable, en usage chez les Romains, *addictio*, et en Allemagne (1), où elle tomba aussi en désuétude plus tard, dans les tribunaux séculiers, sauf l'arrestation du débiteur d'une lettre de change, encore en usage dans certaines localités. Les tribunaux ecclésiastiques condamnaient à des censures ceux qui refusaient de se soumettre à l'exécution d'un jugement, et, lorsque celles-ci restaient sans effet, ils imploraient contre eux le concours du pouvoir civil (2), et ce dernier cas est aujourd'hui la règle ; mais l'exécution décrétée et même déjà commencée peut être arrêtée pour toujours, soit en totalité, soit en partie, soit en excipant la preuve de la nullité radicale du jugement, soit en faisant valoir et prévaloir des exceptions péremptoires encore admissibles ; elle peut être sinon absolument arrêtée, du moins suspendue dans son cours, quand le perdant objecte avec raison que les conditions préalables et essentielles du procès en général ou de l'exécution en particulier n'existent pas ou ne sont pas démontrées ; quand il a découvert de nouveaux moyens, immédiatement liquides, d'abolir la dette ; quand un tiers élève des prétentions, *principaliter*, sur l'objet de l'exécution ; quand il y a faillite et que les créanciers individuels sont obligés d'attendre le partage de la masse pour être satisfaits ; quand le débiteur offre la

(1) *Recez*, de 1654 § 160.
(2) C. 5, X, *de Sent.*, II, 27 ; c. 28, § 3, X, *de Off. et pot. jud. deleg.*, I, 29.
(3) C. 28, § 3, X, *Cit.*, I, 29.
(4) C. 5, X, *de Sent. et re jud.*, II, 27.
(5) C. 15, X, *eod.*, II, 27.

(1) C. 2, X, *de Pignor.*, III, 21.
(2) C. 14, X, *de Off. jud. ord.* I, 31 ; c. 10, X, *de Judic.*, II, 1.

cession de biens, ou lorsqu'il obtient le délai dit *moratorium*.

Enfin il y a suspension ou restriction de l'exécution par un délai accordé par les créanciers; par une demande solidement motivée, et par suite accordée au débiteur, d'un délai pour le payement; par l'opposition d'un moyen légal encore admissible et auquel est attaché un effet suspensif; enfin quand le condamné exige de la partie gagnante des sûretés contre des revendications éventuelles de l'objet en litige, ce qui peut arriver lorsque le perdant met en avant des exceptions qui paraissent péremptoires, mais qui, n'étant pas liquides immédiatement, sont remises à une exécution ultérieure.

PERMANEDER.

EXÉCUTION D'UN CONDAMNÉ (*Conduite du confesseur dans l'*). L'intervention d'un prêtre zélé est d'autant plus urgente dans ce cas que l'âme du condamné est dans une situation plus déplorable et qu'il n'a plus que peu d'instants pour mettre ordre à sa conscience. Lorsque le coupable a été entraîné dans le crime par d'autres, ou l'a commis dans l'exaspération momentanée de la passion, le ministère du prêtre devient facile; le repentir et la confiance naissent rapidement, et la plupart du temps le prêtre amène le malheureux condamné, après s'être réconcilié avec Dieu, à accepter la mort comme expiation due à la loi. Mais la tâche est autrement difficile quand il s'agit d'un criminel qui a rompu depuis bien des années avec la société, qui vit en guerre avec l'ordre moral, et qu'on doit préparer à la mort dans un délai fort court. Il faut que le prêtre s'efforce de réveiller la conscience hébétée, de ranimer le sentiment religieux depuis longtemps éteint, en rappelant au coupable de toutes les manières et avec le ton de la plus chaleureuse sympathie les vérités sérieuses et douces de la foi; il faut qu'il cherche avec une infatigable prudence le côté accessible, la voie par laquelle il peut pénétrer dans ce cœur endurci. L'amour d'une âme en danger et le peu d'instants qui restent rendent d'ordinaire le prêtre ingénieux et lui font trouver les moyens les plus propres à frapper l'individu qu'il a devant les yeux. Mais il peut arriver que la charité et la prudence, le dévouement et le zèle échouent devant l'endurcissement du coupable : le prêtre ne doit pas renoncer à l'espoir d'en triompher, jusqu'au dernier moment. Si sa force est à bout, s'il espère qu'un autre prêtre sera plus heureux, il doit l'appeler à son secours. Il faut avant tout qu'il tâche de reconnaître la cause de l'endurcissement qu'il rencontre. Ce peut être l'incrédulité, le désespoir, le vain espoir de sauver ou de prolonger sa vie. Il agira suivant le caractère du coupable, suivant le mobile qui l'anime. Quoique sa parole doive être pleine de douceur, de ménagement et de bienveillance, il ne faut pas qu'il cache au condamné la rigueur du châtiment, la terreur du jugement qui l'attend au delà de cette vie. Plus le condamné est endurci, plus il se rapproche du tribunal de Dieu, plus il faut le rendre attentif à cette suprême situation, en vue de laquelle disparaît tout autre intérêt. On peut jusqu'au dernier moment essayer et espérer la conversion.

Le condamné, qui, aussitôt qu'il se sait destiné à la mort, se convertit franchement, doit être soigneusement entretenu dans ses dispositions pénitentes. Il faut que le prêtre soit toujours prêt à résoudre les doutes qui pourraient naître dans l'esprit du condamné, à apaiser les angoisses qui peuvent l'accabler. Il le préparera à la mort par ses douces exhortations, en priant avec lui, en lui administrant les sacrements de la Pénitence et de l'Autel (non l'Extrême-Onction). Quand le condamné

marche à la mort il faut que le prêtre le traite comme un homme à l'agonie. Dès lors il ne lui fait plus de longues exhortations, il ne récite plus des prières fatigantes; il prie mentalement pour lui et lui suggère de temps à autre quelques bonnes paroles. Les dernières oraisons se prolongent jusqu'à l'accomplissement de la sentence. Après l'exécution le prêtre dit les prières des agonisants; il ajoute une oraison à haute voix. Dans beaucoup de villes d'Allemagne l'usage est qu'après l'exécution le prêtre adresse la parole au peuple.

EXEDRA. D'après Eusèbe (1) et Socrate (2) ce mot désigne aussi bien la chaire que le siége (*cathedra*) de l'évêque. Au pluriel *exedræ* représentaient, dans l'antiquité chrétienne, les bâtiments accessoires des grandes églises, comme les baptistères, les sacristies, avec le *diaconicum*, le *mutatorium*, le *salutatorium* et le trésor (*sceuophylacium*). A Rome, à Carthage, à Constantinople, la sacristie (*secretarium*) était souvent si considérable qu'on pouvait y tenir des conciles.

Cf. Binterim, *Memorabilia*, IV, 1, p. 139 sq.

EXÉGÈSE. On comprend en général par le mot exégèse (ἐξήγησις), ou interprétation, l'exposition du sens d'un discours ou d'une parole, quel que soit l'auteur ou l'objet de cette parole. Nous n'avons à nous occuper ici que de l'exégèse des saintes Écritures. L'exégèse ne renferme pas en elle tout ce qui appartient à l'interprétation; elle ne traite que des fondements sur lesquels celle-ci repose. L'ensemble de l'interprétation embrasse deux parties différentes. L'une indique comment l'on peut trouver le sens d'un discours, l'autre comme il faut rendre le sens découvert : la première se nomme l'*herméneutique*, et la seconde l'*exégétique;* celle-là est théorique, celle-ci pratique. L'exégèse est l'interprétation même et par conséquent précède les deux autres (1).

L'exégèse se divise :

1° D'après son *auteur*, en exégèse faite par celui qui parle, en exégèse faite par un autre, et en exégèse mixte, provenant des deux ; la première s'appelle *authentique*, la seconde *doctrinale*, la troisième *traditionnelle;*

2° D'après sa *source*, c'est-à-dire suivant que la parole interprétée procède immédiatement de Dieu ou de la raison humaine, en *révélée* et *rationnelle;*

3° D'après son *but*, en *dogmatique*, *morale*, *littérale*, *mystique*, etc., suivant qu'on a eu principalement ou uniquement en vue tel ou tel côté des saintes Écritures;

4° D'après ses *moyens*, en *grammaticale*, *logique*, *oratoire* et *historique*.

Nous suivrons la seconde division, parce qu'elle est le sommaire de l'exégèse biblique, et nous ajouterons la première division, parce que celle-ci se rapporte à toute espèce d'interprétation; nous négligerons la troisième, parce qu'elle repose sur la seconde et qu'elle s'occupe de détails, et nous ne parlerons que brièvement de la quatrième en traitant de l'exégèse doctrinale.

I. *L'Exégèse révélée*. Elle repose sur ce principe que les auteurs de l'Écriture sainte ne parlent pas d'après leur propre pensée, mais par l'inspiration immédiate de Dieu, et qu'ainsi leurs paroles renferment des révélations divines. La vérité de ce principe ressort 1° des Écritures elles-mêmes, qui disent que l'Esprit de Dieu ou que le Saint-Esprit parle par elles, et qui appellent ce qu'elles annoncent la parole de Dieu : ainsi s'expriment, dans l'Ancien Testa-

(1) *Hist. eccl.*, X, 4.
(2) III, 1.

(1) *Voy.* HERMÉNEUTIQUE.

ment, Moïse (1), David (2), Salomon (3), Isaïe (4), Jérémie (5); dans le Nouveau Testament le Christ lui-même (6), S. Paul (7), S. Pierre (8);

2° Des faits qui confirment ce que disent les saintes Écritures, c'est-à-dire des miracles et des prophéties;

3° De ce que les saintes Écritures ont toujours été considérées comme telles, l'Ancien Testament, par les Juifs d'abord (9), puis par les Juifs et les Chrétiens ensemble, τὰ βιβλία θείῳ γεγράφθαι πνεύματι ὁμολογοῦμεν ἀμφότεροι (10); le Nouveau Testament par l'Église, les conciles de Laodicée, de Carthage, d'Hippone, qui nomment les Écritures divines θεόπνευστος, *divinæ Scripturæ*.

Les auteurs des saintes Écritures, en tant qu'elles renferment la doctrine de la religion revélée, ne sont donc que des organes divers d'un seul et même Esprit, savoir de l'Esprit-Saint, qui a parlé par eux; et ce qu'ils ont communiqué aux hommes est une parole transmise, donnée, une parole objective, à l'égard de laquelle ils sont solidaires, c'est-à-dire qu'ils se complètent et s'expliquent les uns les autres; qu'ils ne peuvent par conséquent, sous ce rapport, pas être considérés comme des individus isolés, séparés les uns des autres, et qu'il faut au contraire les envisager comme les diverses parties d'un seul et même tout. Il faut par conséquent que l'esprit qui les a inspirés les explique, ainsi que le dit expressément l'apôtre S. Pierre (11) : « Soyez persuadés avant toutes

(1) IV, 12, 5-8. I *Rois*, 1, 3, 4.
(2) II *Rois*, 23, 2. *Ps*. 51, 13.
(3) III *Rois*, 3, 5.
(4) *Isaïe*, 6.
(5) *Jérémie*, 1, etc.
(6) *Jean*, 7, 16; 14, 16, 17, 26; 16, 12-15. *Act. des Apôtres*, 2.
(7) I *Cor*., 2, 10. *Éph*., 3, 3. I *Thess*., 4, 8. II *Tim*., 3, 16.
(8) *Pierre*, 1, 12.
(9) Flav. Jos., *contra Ap*., l. I, § 8.
(10) Orig., *contra Celsum*, l. V.
(11) II *Epître*, 1, 20 et 21.

choses que nulle prophétie de l'Écriture ne s'explique par une interprétation *particulière;* car ce n'a point été par la volonté des hommes que les prophéties nous ont été anciennement apportées, mais ç'a été par le *mouvement du Saint-Esprit* que ces saints hommes de Dieu ont parlé. » La foi révélée ou la religion révélée étant par conséquent *objective*, il faut que l'exégèse de la foi révélée soit objective, c'est-à-dire qu'il faut qu'elle interprète l'Écriture dans chacun de ses dogmes tels que la Révélation les donne, et dans leur intime accord avec tout le système de la Révélation. Considérons donc cette interprétation dans sa triple division, comme authentique, doctrinale et traditionnelle.

L'exégèse *authentique* émane de celui-là même qui parle, et c'est la plus infaillible, car chacun est le meilleur interprète de ce qu'il a voulu dire, *quilibet est optimus verborum suorum interpres*. Elle est immédiate quand elle provient de la personne qui a parlé, médiate quand elle découle de l'autorité que cette personne représente. Ainsi, par exemple, dans l'État, la loi dont le sens est douteux est authentiquement interprétée par la puissance législative, que ce soit la personne qui a donné la loi ou une autre qui lui succède et qui à cet égard la remplace. Ainsi en est-il de l'interprétation authentique de l'Écriture; elle est immédiate quand la personne qui parle explique elle-même sa parole, par exemple Isaïe, 5, 7; Ézéchiel, 5, 12; Daniel, 8, 20; Matthieu, 13, 18, etc., etc.; elle est médiate lorsqu'elle est interprétée par l'autorité doctrinale que le Christ a instituée pour le remplacer, car le Christ a dit à ses Apôtres, y compris l'apôtre S. Pierre (1). « Tout pouvoir m'a été donné dans le ciel et sur la terre. Allez, et enseignez

(1) 28, 18-20.

toutes les nations... Apprenez-leur à garder jusqu'à la fin les commandements que je vous ai donnés. Voici ! je suis avec vous jusqu'à la consommation des siècles. » « Je prierai mon Père, et il vous enverra un autre Consolateur afin qu'il demeure éternellement avec vous, l'Esprit de vérité... Vous le connaîtrez, parce qu'il demeurera avec vous et qu'il sera en vous (1). » « Le Consolateur, qui est le Saint-Esprit, que mon Père enverra en mon nom, vous enseignera toutes choses, et vous fera ressouvenir de tout ce que je vous ai dit (2). » — « Quand cet Esprit de vérité sera venu, il vous enseignera toute vérité ; car il ne parlera pas de lui-même... Il me glorifiera, parce qu'il recevra de ce qui est à moi et vous l'annoncera (3). » Et à Pierre le Christ dit en particulier (4) : « Tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Église, et les portes de l'enfer ne prévaudront point contre elle. Je te donnerai les clefs du royaume des cieux, et ce que tu lieras sur la terre sera lié dans le ciel, et ce que tu délieras sur la terre sera délié dans le ciel. » — « J'ai prié pour toi en particulier, afin que ta foi ne défaille point ; lors donc que tu seras converti, aie soin d'affermir tes frères (5). » — « Pais mes brebis... pais mes agneaux (6). » Ce pouvoir et cette promesse, le Christ les a donnés aux Apôtres, aux Apôtres seuls, et non à tous les autres fidèles, car il n'a dit ces paroles qu'à ceux-là et non à ceux-ci ; mais il ne les a pas restreintes à la personne des Apôtres, il les a étendues au ministère *apostolique*, par conséquent aux successeurs des Apôtres, c'est-à-dire aux évêques, puisqu'il a dit qu'il resterait avec eux jusqu'à la fin du monde, ou que l'Esprit Saint demeurerait avec eux éternellement, et parce que le but de l'Église l'exige, l'Église devant non pas cesser avec la vie des Apôtres, mais durer jusqu'à la fin des siècles. Il a donné en cela le même pouvoir à tous les Apôtres, toutefois en réservant la prééminence à S. Pierre. Et c'est ainsi que les évêques en tant que successeurs des Apôtres unis au Pape comme successeur de S. Pierre, forment l'autorité doctrinale instituée par le Christ pour interpréter authentiquement sa doctrine ; et cette autorité est infaillible, parce que le Christ lui a promis l'assistance du Saint-Esprit, qui la dirigerait en toute vérité, et par conséquent l'interprétation de la sainte Écriture émanée de cette autorité est aussi vraie que si le Christ l'avait donnée lui-même ; en un mot elle est authentique.

L'apôtre S. Paul (1) montre que le but de cette institution de l'autorité doctrinale de l'Église est la conservation de l'unité de la foi, qui doit empêcher les fidèles de flotter comme des enfants et d'être emportés à tous les vents des opinions humaines par des hommes trompeurs et artificieux, les engageant dans l'erreur. C'est pourquoi il nomme l'Église la colonne et le fondement de la vérité (2). L'infaillibilité inhérente à l'autorité doctrinale de l'Église est promise à tous les Apôtres et à leur chef Pierre ensemble, et ils l'exercent de cette manière, se réunissant en concile dès qu'un différend s'élève dans l'Église et prononçant leur décision en commun (3).

Les évêques, successeurs des Apôtres, le Pape, successeur de S. Pierre, exercent de la même manière cette au-

(1) *Jean*, 14, 16.
(2) *Ibid.*, 26.
(3) *Ibid.*, 16, 13, 14.
(4) *Matth.*, 16, 18, 19.
(5) *Luc*, 22, 32.
(6) *Jean*, 21, 15-17.

(1) *Éphés.*, 4, 11 sq.
(2) 1 *Timoth.*, 3, 15.
(3) *Act.*, 15, 6-29.

rité doctrinale infaillible dans leur éunion en concile universel. Ils puient, pour interpréter l'Écriture sainte, ans l'Écriture, comme dans la Tration ou la transmission orale de la octrine chrétienne; ils prononcent, n tant que dépositaires et témoins de ette tradition, sur la manière dont le ogme en question a été et est parout et toujours enseigné dans l'Église, t, conformément à la promesse du hrist, ils sont dirigés par le Saint-Esrit; ils pénètrent dans les intentions u Christ et des autres écrivains sacrés, t formulent en une proposition nette et erme, conforme à la vérité révélée, la octrine controversée, en distinguent 'erreur qui voulait s'y attacher, et nterprètent ainsi authentiquement le exte de l'Écriture sainte qui s'y rapporte et qui renferme cette doctrine en otalité ou sous certains rapports.

Ces interprétations sont directes ou ndirectes:

Directes quand le concile énonce expressément le texte et déclare le sens qu'il a ou n'a pas, par conséquent quand le concile de Trente dit, sess. 7, *de Baptismo*, can. 2 : *Si quis dixerit aquam veram et naturalem non esse de necessitate Baptismi, atque ideo verba illa Domini nostri Jesu Christi* (*Joann.*, 3, 5): « *Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto,* » — *ad metaphoram aliquam detorserit, anathema sit!*

Indirectes quand le concile ne cite et n'interprète pas formellement le texte, mais énonce le dogme révélé et explique par là même authentiquement tous les textes de l'Écriture qui s'y rapportent, chacun pour sa part; ainsi, par exemple, le concile de Nicée, en formulant le dogme de la nature divine et humaine du Christ, a interprété le texte de S. Jean, 14, 28: « Mon Père est plus grand que moi; » et celui de S. Marc, 3, 32: « Personne ne sait le jour du jugement, ni les anges dans le ciel, ni le Fils; le Père seul; » et a montré que ces textes ne renfermaient pas toute la doctrine du Christ concernant sa personne, et qu'ils ne se rapportaient qu'à sa nature humaine.

Mais comme il ne peut y avoir un concile universel permanent, l'évêque peut, dans l'intervalle, quand des interprétations de l'Écriture contraires à la foi naissent dans son diocèse, donner une interprétation provisoirement authentique pour ce diocèse, parce qu'il est participant à la promesse du Christ, qu'il est la plus haute autorité ecclésiastique de son diocèse, et son interprétation vaut tant qu'elle n'a pas été désapprouvée par le Pape; et de même le Pape peut donner des interprétations pour toute l'Église, parce que l'assistance particulière du Saint-Esprit lui est promise, et, comme il est l'autorité suprême dans l'Église, ses interprétations ne peuvent être attaquées par personne.

2. L'exégèse *doctrinale* est celle qui n'est donnée ni immédiatement ni médiatement par celui qui parle, mais qui émane d'un autre. Elle s'appuie sur des moyens *scientifiques*, et de là son nom. Ces moyens sont ceux que celui qui a parlé a employés pour exprimer sa pensée, savoir: les moyens *grammaticaux*, en tant que le sens dépend des paroles; *logiques*, en tant qu'il résulte de l'intention; *oratoires*, en tant qu'il s'écarte de la manière ordinaire de parler; *historiques*, en tant qu'il est lié aux circonstances dans lesquelles l'orateur a parlé et aux propriétés qu'avait la chose dont il parle au temps où il en parlait. Ces quatre moyens se réduisent à deux, le moyen grammatical et le moyen logique, les deux autres rentrant dans ceux-ci; ainsi l'exégèse doctrinale est *grammaticale* ou *logique*: celle-là détermine le sens d'après les mots, va par conséquent des détails à l'ensemble; celle-ci, d'après l'intention

qu'avait celui qui parle, et procède par conséquent de l'ensemble au détail. L'une ne peut subsister sans l'autre : ni l'exégèse grammaticale, parce qu'en général un mot a plusieurs acceptions et que l'intention de celui qui parle désigne celle que, dans le cas particulier, il a attachée au mot dont il s'est servi (1); ni l'exégèse logique, puisque ce sont les mots mêmes qui indiquent d'abord l'intention de celui qui parle. L'exégèse doctrinale est subordonnée à l'exégèse authentique, parce qu'elle conclut l'intention d'après le dehors, qu'ainsi elle peut se tromper, tandis que l'authentique l'explique par le dedans et exclut l'erreur.

3. L'exégèse *traditionnelle* est celle qui s'appuie sur la tradition, celle qui se maintient et se propage une fois qu'elle est donnée. Ou c'est celui qui parle qui l'a communiquée verbalement, et elle s'est propagée de cette manière ; ou c'est un autre qui a proposé une explication qui a été adoptée, parce qu'on l'a reconnue juste. Elle est authentique dans le premier cas, doctrinale dans le second. Elle est par conséquent *mixte*, puisqu'elle tient de l'une et de l'autre.

Par rapport à l'Écriture la première classe comprend les interprétations orales que le Christ et les Apôtres ont données de l'Ancien Testament ou de leurs propres paroles à leurs auditeurs ou aux Églises fondées par eux, interprétations qui ne sont pas consignées dans le Nouveau Testament, mais qui ont été propagées verbalement par les disciples et les successeurs des Apôtres dans les communautés chrétiennes, et qui ont été dans l'occasion, consignées par écrit. La seconde classe comprend les interprétations qui ont été faites par les docteurs de l'Église sur certains passages et qui ont obtenu et conservé de l'autorité comme ayant exprimé le vrai sens des passages interprétés. Le Nouveau Testament dit lui-même qu'il ne renferme pas tout ce que le Christ a dit et a fait (Jean, 20, 30 ; 21, 25 ; Act. 1, 3), et de même les Apôtres en réfèrent à ce qu'ils ont dit et ordonné de vive voix et à ce qu'ils ont à dire encore : I Cor. 11, 2. 34. II Thess. 2, 14 ; 3, 6. 2. Tim. 1, 13, 14 ; 2, 2. II Jean, 12. III Jean, 13, 14. On comprend de soi-même que ces explications sont aussi bien des paroles du Christ et des Apôtres que celles qui sont consignées dans le Nouveau Testament, et qu'elles appartiennent par conséquent essentiellement, comme celles-ci, à la Révélation chrétienne. Ainsi à côté de la parole de Dieu écrite il y a une parole non écrite, c'est-à-dire qui n'est pas consignée dans la Bible, parole qui, propagée en dehors du Nouveau Testament dans l'Église, se nomme la *tradition orale*. L'Église catholique a de tout temps tenu avec autant de respect à l'une qu'à l'autre, parce que seules elles forment par leur ensemble la totalité de la vérité révélée. C'est ce que déclare expressément le second concile universel de Nicée, *act.* 7 : *Si quis traditionem Ecclesiæ sive scripto, sive consuetudine valentem, non curaverit, anathema sit.* C'est ce que répète le concile de Trente *sess.* 4 ; c'est ce que disent tous les Pères de l'Église, S. Irénée (1), Tertullien (2) Origène (3), S. Athanase (4), S. Basile (5) S. Chrysostome (6), S. Épiphane (7) S. Jérôme (8), S. Augustin (9). Les témoins de cette tradition orale sont les chefs et les docteurs de l'Église connus

(1) *Voy.* INTENTION de celui qui parle.

(1) *Adv. Hæres.*, l. III, c. 4.
(2) *De Corona militis.*
(3) In cap. 6, *Epist. ad Rom.*
(4) *De Synodo Nicæna.*
(5) *De Spir. S.*, c. 27.
(6) Ad II *Thess.*, c. 2, 14.
(7) 55, 61.
(8) *In Epist. ad Marcellam.*
(9) *In Epist.* 118, et in l. II, *de Baptismo* c. 7.

sous le nom de *Pères de l'Église*, dont la série commence avec les disciples immédiats des Apôtres, ou les *Pères apostoliques*, et se termine à S. Bernard († 1153) (1).

Lorsque ces témoins sont d'accord, quant à la substance, dans les matières de foi et de mœurs, leur témoignage est vrai et les doctrines qu'ils transmettent, qui sont sous certains rapports des interprétations du Christ et des Apôtres, sont vraies et authentiques. Il est donc évident que, dans ce cas, il faut s'en tenir à l'interprétation des Pères. C'est ce que fait l'Église catholique, et ce qu'elle demande à tout exégète de faire. Elle s'est clairement expliquée à ce sujet dès la plus haute antiquité (2) et au concile de Trente, où elle a formulé, dans sa quatrième session, la décision suivante : *Præterea, ad coercenda petulantia ingenia, decernit ut nemo, suæ prudentiæ innixus in rebus fidei et morum, ad ædificationem doctrinæ Christianæ pertinentium, sacram Scripturam ad suos sensus contorquens, contra eum sensum quem tenuit et tenet sancta mater Ecclesia, cujus est judicare de vero sensu et interpretatione Scripturarum sanctarum, aut etiam contra unanimem consensum Patrum, ipsam Scripturam sacram interpretari audeat, etiamsi hujusmodi interpretationes nullo unquam tempore in lucem edendæ forent. Qui contravenerint per ordinarios declarentur, et pœnis a jure statutis puniantur.* Elle a donc établi comme règle pour ces exégètes que, dans les matières de foi et de mœurs, ils ne peuvent expliquer la sainte Écriture contrairement au sens de l'Église ou contre l'interprétation unanime des saints Pères. Cette règle est fondée dans la nature des choses. L'interprétation individuelle ne peut lutter, dans les matières de foi et de mœurs, ni contre le sens de l'Église, parce que le Christ l'a instituée interprète authentique de l'Écriture, qu'il lui a promis à cette fin l'assistance du Saint-Esprit, ni contre l'interprétation unanime des Pères, parce que celle-ci repose sur la tradition. Le sens de l'Église, l'interprétation unanime des Pères est la vérité; donc, toute interprétation qui s'en écarte, qui leur est contraire, est fausse, parce que la vérité est une et ne peut se contredire.

Il y a deux voies pour reconnaître le sens de l'Église : si elle l'a formellement exprimé, il se trouve dans les décisions des conciles universels, dans lesquelles elle a consigné directement ou indirectement son intepretation authentique, et dans les décisions dogmatiques des Papes; et si elle ne l'a pas expressément formulé, parce qu'il ne s'est pas élevé encore de controverse ou de doute à ce sujet, il se trouve dans la tradition, et par conséquent dans les écrits des Pères. C'est pourquoi l'exégète catholique doit nécessairement connaître les décrets des conciles universels, les décisions dogmatiques des Papes et les écrits des Pères. Ceux-ci expliquent les textes des saintes Écritures qui ont rapport à la foi et aux mœurs, comme les conciles universels, en partie directement, lorsqu'ils étudient formellement ces textes et en donnent le sens, en partie indirectement, lorsqu'ils exposent le dogme et la morale du Christianisme et déterminent par là le sens de tous les textes qui s'y rapportent. Ils se distinguent des conciles universels en ce que le Saint-Esprit ne leur est point promis, comme à ceux-ci, pour leur interprétation, et qu'ils ne sont pas, comme ceux-ci, infaillibles; la force de leur témoignage ne réside que dans leur *unanimité*. S'ils ne sont pas unanimes sur la même ma-

(1) Conf. Dobmayer, *Systema dogm.*, *in Append.* ad t. IV, p. 142.

(2) Conf. Natalis Alex., *Hist. eccl.*, Lucæ, 1752, t. IX, p. 597.

tière, quant à sa substance (bien entendu qu'il ne s'agit que de ceux qui en ont traité), leur interprétation ne porte plus le caractère d'une doctrine découlant du Christ et des Apôtres ; elle leur appartient personnellement : l'exégète peut la suivre ou non ; toutefois on peut conseiller en général d'avoir égard autant que possible en cela à leur témoignage, à moins que telle ou telle interprétation particulière n'ait été rejetée par l'Église, parce que du moins un certain nombre d'entre eux ont été très-rapprochés du siècle du Christ et des Apôtres, qu'ils ont été acteurs dans l'Église apostolique et ont été en rapport avec les docteurs apostoliques, et que, par leur zèle ardent pour les intérêts du Christianisme, ils ont pénétré profondément dans son esprit et ont pu reconnaître le sens des paroles du Christ et des écrivains sacrés plus facilement et plus sûrement que ne l'ont pu les Chrétiens des siècles postérieurs.

Enfin, dans les matières qui ne concernent ni la foi ni les mœurs, leurs interprétations n'ont d'autre valeur et d'autre autorité que celles qui résultent des motifs scientifiques sur lesquels elles reposent. Lorsque les protestants reprochent aux Catholiques que cette règle restreint leur liberté dans l'interprétation des saintes Écritures et empêche par là même toute espèce de progrès, leur objection repose sur un malentendu. Nul exégète, pas plus protestant que catholique, n'a une liberté absolue ; il est toujours lié au sens de celui qui parle, et, pour trouver ce sens, il est lié aux lois de l'interprétation. La vraie liberté est la vérité, car la vérité affranchit de la servitude de l'erreur (1). Quand donc l'Église, instituée par le Christ pour interpréter authentiquement le sens de sa Révélation, montre à l'exégète la vérité dans certains textes des Écritures qui s'y rapportent, lui fait reconnaître l'erreur qui s'en écarte et lui prescrit de garder l'une et d'éviter l'autre, elle veut évidemment qu'il soit et reste libre d'une liberté vraie. Et quant à ce qui est du progrès de l'exégèse, il ne s'agit pas, quand on prétend interpréter, de chercher des idées particulières et toujours nouvelles, mais il s'agit de trouver tout simplement la vérité objective, c'est-à-dire le sens de l'auteur.

(1) *Jean*, 8, 32.

Dès que ce sens est connu ou trouvé, il reste un bien acquis, qui doit être conservé religieusement, parce que tout ce qui s'en écarterait éloignerait de la vérité, que ce serait par conséquent reculer et non avancer ; car, sans cela, il faudrait supposer que le sens des Écritures ne peut absolument pas être découvert, et qu'on ne peut, par de nouvelles interprétations, que passer d'erreurs en erreurs. S. Vincent de Lérins a développé dès le cinquième siècle ce point de doctrine d'une manière parfaite, dans son *Commonitoire* (1), et nous y renvoyons le lecteur. Ajoutons que le décret du concile de Trente ne s'applique pas aux choses qui n'ont pas de rapport à la doctrine révélée de la foi et des mœurs, et que l'exégète catholique n'est lié en cela que par les lois mêmes de l'interprétation doctrinale.

L'interprétation protestante de l'Écriture dans les matières de foi et de mœurs est précisément l'opposé de l'interprétation catholique, telle que nous venons de l'exposer. Tandis que celle-ci est *objective* et n'est donnée que par l'Église, celle-là est *subjective* et ne dépend que de l'individu. Les prétendus réformateurs du seizième siècle rejetèrent la Tradition comme source de foi, ainsi que l'interprétation de l'Écriture par l'Église, et déclarèrent l'Écriture sainte source *unique* de la vérité

(1) C. 27 et 28.

révélée, et, quant à l'interprétation, ils adoptèrent en principe que chaque individu peut interpréter suivant son jugement privé les saintes Écritures, dans les matières de foi et de mœurs. Mais il est évident que, sous tous ces rapports, ils sont en flagrante opposition avec l'Écriture et toute l'histoire de l'Église, comme ce qui précède le démontre. Le Nouveau Testament lui-même en réfère au témoignage oral du Christ et des Apôtres, c'est-à-dire à la tradition, qu'il déclare par conséquent le *complément* de la parole de Dieu écrite. Donc l'Écriture sainte n'est pas la source unique de la révélation chrétienne; l'Évangile enseigne expressément que le Christ institua dans son Église une autorité doctrinale pour interpréter la Révélation, et il défend aussi formellement l'interprétation de l'Écriture suivant le jugement privé de chacun (1). En rejetant la tradition les protestants dessèchent une des sources où nous devons puiser la vérité chrétienne; dès lors cette vérité ne peut être manifestée tout entière; une demi-vérité n'est habituellement plus la vérité, ou conduit en général au malentendu et à l'erreur; le principe de l'interprétation subjective, ou par l'esprit privé de chacun, est incompatible avec l'interprétation et la conservation d'un dogme objectif et commun, et inconciliable avec une Église dont le caractère essentiel est l'unité dogmatique. C'est ce que les réformateurs comprirent promptement, et ils cherchèrent plus tard à opposer dans leurs *livres symboliques* une digue à leur principe d'interprétation, afin d'en arrêter les conséquences fatales. Ils y posèrent la règle de foi, *regula* ou *analogia fidei*, comme le principe d'après lequel il fallait évaluer toute interprétation de l'Écriture, et avec lequel il fallait la mettre d'accord.

(1) II *Pierre*, 1, 20, 21.

Les Luthériens formulèrent ce principe dans leur *Apologie de la Confession d'Augsbourg* (1), en ces termes : *Cæterum exempla* (*i. e. loca Scripturæ*) *juxta regulam, hoc est juxta Scripturas certas et claras, non contra regulam, seu contra Scripturas interpretari convenit* (2); et les réformés déclarèrent, dans la *Confession helvétique* (3) : *Illam duntaxat Scripturarum interpretationem pro orthodoxa et genuina cognoscimus quæ ex ipsis est petita Scripturis,... cum regula fidei et charitatis congruit, et ad gloriam Dei hominumque salutem eximie facit.* Il est vrai qu'on désigne ici les textes nets et clairs de l'Écriture comme la règle (*regula* ou *analogia fidei*) d'après laquelle tous les autres doivent être expliqués; mais, abstraction faite de ce que l'Écriture sainte ne peut pas plus être juge de la justesse de son interprétation qu'aucune autre législation, et qu'il faut un autre interprète du texte que le texte lui-même, il se trouve que cette *regula fidei* n'est autre chose que le système exposé dans les livres symboliques, et que c'est suivant ce système que l'Écriture sainte doit être interprétée. Car Mélanchthon, auteur de l'*Apologie de la Confession d'Augsbourg*, dit (4) : *Summam universæ Scripturæ sacræ de locis, seu articulis necessariis, complectitur et continet communis doctrina Catechismi nostri. Quandocunque igitur auditis doctrinam pugnantem cum aliquo articulorum Catechismi, eam certo sciatis esse falsam, nec congruere cum doctrina clare et certo in Scriptura a prophetis, Christo et Apostolis tradita.* Et quant aux réformés, la *Con-*

(1) Art. XIII, n. 16.

(2) Conf. *Pfaffii Libri symbol.*, Tub., 1730, p. 375. Augusti, *Introduction historique et dogmatique à l'Écriture sainte*, Leipz., 1832, p. 326.

(3) I, c. 2.

(4) In *Opp.*, t. III, Wittenb., 1563, p. 401.

fession helvétique (1) déclare : *Hujus* (*Scripturæ*) *interpretatio ex ipsa sola petenda est, ut ipsa interpres sit sui, charitatis fideique regula moderante.* La *Confession helvétique* fait donc aussi une différence entre l'interprétation de l'Écriture par elle-même et l'interprétation par la règle de foi, *regula fidei,* et place celle-ci au-dessus de celle-là, puisqu'elle doit la modérer et la régler. Et telle fut pendant longtemps la règle suivie par les exégètes des deux partis protestants, interprétant l'Écriture conformément à la doctrine de leurs livres symboliques (2). Mais le principe primitivement professé de l'interprétation subjective fut plus puissant dans ses conséquences que la digue qu'on lui avait opposée dans la doctrine objective des livres symboliques et que le principe de l'*analogie de la foi* postérieurement introduit, et il fut d'autant plus puissant que les réformateurs n'avaient à fournir aucune espèce de caution de l'infaillibilité de la doctrine qu'ils établissaient dans leurs livres symboliques. Aussi le principe originaire de l'interprétation privée a-t-il renversé cette digue depuis la fin du dernier siècle, l'autorité des livres symboliques a été logiquement niée, de sorte qu'aujourd'hui chaque protestant interprète de nouveau l'Écriture, dans les matières de foi, suivant son jugement privé, sans se régler en aucune façon d'après le système doctrinal autrefois commun à sa secte ; il ne suit que le système dont il est l'auteur, la règle qu'il se fait à lui-même, conformément au principe proclamé primitivement par les réformateurs. Il y a plus ; ce principe a ruiné la vérité chrétienne jusque dans son fondement, comme nous le verrons dans la suite de cet article.

Il est évident que du même coup tombe l'idée d'une Église une, en tant que celle-ci repose essentiellement sur l'unité du dogme, et qu'à la place de la communauté une et unique il n'y a plus que des individus, à moins qu'on ne prétende que l'Église protestante est la communauté religieuse de tous ceux qui sont divisés dans la foi.

II. L'*exégèse rationnelle.* Elle se fonde sur le principe que les auteurs de l'Écriture sainte parlent non d'après une inspiration immédiate de Dieu, mais d'après eux-mêmes, qu'ainsi leurs paroles ne renferment aucune révélation divine et ne sont que le produit de leur propre raison. Or, comme il n'y a pas de raison humaine universelle dont la raison de chacun puisse se prétendre l'organe infaillible, mais que chacun a sa raison, différente de la raison d'autrui par sa force native et son développement acquis, il n'y a pas de foi de raison universelle ; chacun se fait la sienne ; s'il adopte celle d'un autre, il l'accommode à sa propre raison ; par conséquent les auteurs de l'Écriture sainte ne peuvent pas être considérés, dans les matières de foi ou de religion, comme les organes d'un même et commun esprit ayant parlé par eux ; chacun y est l'organe de son propre esprit ; ce qu'ils nous ont transmis ne leur a pas été donné, n'est pas une vérité objective qu'ils ont reçue ; ce n'est que le produit de leur propre pensée, une vérité relative et subjective. Ils ne peuvent par conséquent non plus être considérés par rapport à la doctrine religieuse comme solidaires, c'est-à-dire comme se complétant réciproquement et s'expliquant les uns par les autres ; ils sont séparés, isolés, indépendants les uns des autres. La foi rationnelle ou le *rationalisme*, comme on dit, étant donc de sa nature subjectif, il faut que l'exégèse rationnelle soit également subjective, c'est-à-dire qu'il faut qu'elle interprète chaque auteur de l'Écriture

(1) II, art. 2.
(2) Conf. Eichhorn, *Hist. de la Littérat.*, t. I, p. 1, p. 544.

sainte selon la doctrine spéciale qu'il propose, suivant le système religieux particulier qu'il a adopté. Ainsi l'exégèse rationnelle est précisément l'opposé de l'exégèse révélée ; l'une exclut l'autre. L'exégèse révélée est propre au Catholicisme, parce que celui-ci est inébranlablement fondé sur la foi en l'origine divine du Christianisme ; l'exégèse rationnelle ou rationaliste lui est complétement étrangère, parce qu'elle est inconciliable avec cette foi. Mais elle est propre au protestantisme, car celui-ci, quoique primitivement fondé sur la foi en l'origine divine du Christianisme, a adopté en même temps le principe de l'interprétation subjective, lequel, inconciliable avec cette foi, a dû nécessairement adapter la teneur révélée des Écritures à la raison individuelle du sujet qui l'interprète, changer peu à peu le Christianisme en rationalisme, mettre finalement ce dernier en place du premier, la conséquence de ce principe d'interprétation devant nécessairement aboutir à la négation de la foi en l'origine divine du Christianisme et à l'affirmation de la foi en son origine purement humaine. C'est ce que la suite a prouvé ; car aujourd'hui la théologie et l'exégèse protestantes sont essentiellement et presque uniquement rationalistes. Le rationalisme prévalut dans le protestantisme dès que les circonstances extérieures le lui permirent, et ce fut vers le milieu du siècle dernier, lorsque les princes protestants d'Allemagne, sentinelles naturelles de la foi protestante, négligèrent de surveiller leurs théologiens et ne les empêchèrent plus de s'écarter de la prescription posée par les réformateurs sur l'accord de l'interprétation des Écritures avec leurs livres symboliques. Le rationalisme triompha, sa victoire fut rapide et facile, parce qu'il avait pour auxiliaire le principe primitif de l'interprétation protestante ; que les théologiens protestants croyant à la Révélation ne pouvaient combattre les rationalistes qu'en se mettant sans cesse en contradiction avec eux-mêmes, et que la force des conséquences de ce principe devait nécessairement les entraîner eux-mêmes au rationalisme.

Les promoteurs et principaux représentants du rationalisme et de l'exégèse rationaliste furent : *Semler* (1), *Kant* (2), *Eichhorn* (3), *Paulus* (4), *de Wette* (5) et *Strauss* (6).

Semler fut le premier parmi les théologiens protestants d'Allemagne qui s'affranchit de l'autorité des livres symboliques, rejeta l'*analogia fidei*, et se justifia en disant qu'en sa qualité de professeur de théologie il n'était pas tenu à admettre ces livres (7). Il continua en effaçant du canon de la Bible toute une série de livres, sous prétexte que les réformateurs avaient également rayé du canon plusieurs livres contraires à l'histoire, et que le même droit devait être reconnu à chacun. Par rapport aux autres livres de l'Écriture (8) il exposa un nouveau mode d'interprétation pour mettre de côté les dogmes de l'Écriture qui dépassent la mesure de la raison humaine. Il eut un immense succès parmi ses coreligionnaires.

Kant cependant fut le premier qui donna un solide point d'appui aux théologiens rationalistes, en cherchant, dans son écrit, *la Religion dans les limites de la pure raison* (9), à réduire la reli-

(1) *Voy.* SEMLER.
(2) *Voy.* KANT.
(3) *Voy.* EICHHORN.
(4) *Voy.* PAULUS.
(5) *Voy.* DE WETTE.
(6) *Voy.* STRAUSS.
(7) Conf. *Præf. in Apparat. ad liberal. N. T interpret.*, Halæ, 1767, et *Præf.* in Meyeri librum : *Phil. Script. interpr.*, Halæ, 1776, p. VII.
(8) *Dissert. sur le Canon*, Halle, 1771, t. I, f. 7-9, 26 ; t. II, *Préface*, et p. 288, 294, 333, 471, 499, 503, 513.
(9) Kœnigsberg, 1793 ; 2ᵉ édit., 1794.

gion de la raison en système, et en déclarant que la morale est l'essentiel de la religion en général et de la religion chrétienne en particulier. Il donna aux partisans de la religion raisonnable le nom de rationalistes (1), qu'ils portent depuis lors. Kant peut donc être considéré comme le principal auteur de la secte des rationalistes.

Eichhorn fit faire des progrès au rationalisme en proposant les règles critiques et exégétiques propres à *rationaliser* l'Écriture sainte, dans son *Introduction à l'Ancien Testament* (2), et dans sa *Bibliothèque universelle de la Littérature allemande* (3). Il leur donna le nom pompeux de *Critique et Exégèse supérieures* (4). Ces règles critiques et exégétiques (5) sont restées en usage jusqu'à nos jours parmi les exégètes rationalistes, qui n'ont apporté que quelques modifications à celles de l'exégèse, particulièrement Paulus, de Wette et Strauss.

Le premier principe des rationalistes est d'admettre qu'il n'y a pas d'influence directe de Dieu sur le monde intellectuel et physique, par conséquent pas de religion révélée de Dieu, pas de prophéties, pas de miracles (6). De là ils concluent pour l'Écriture sainte que les auteurs n'en étaient pas inspirés de Dieu ; qu'ils n'ont point parlé par une inspiration divine, mais qu'ils ont parlé

(1) 2e édit., p. 231 et 232.
(2) Leipzig, 1780.
(3) Ibid., 1787.
(4) *Introd. à l'Anc. Test.*, 3e édit., t. I, *Préf.*, p. VI et 62.
(5) *Bibl. univ.*, t. IV, p. 337.
(6) Kant, *la Religion*, etc., p. 64, 116, 217, 267, 301, 305. Eichhorn, *Introd. à l'Anc. Test.*, t. I, p. 44-48 ; t. II, p. 384 ; t. III, p. 4, 21, 34. Paulus, *Esquisse de l'histoire de sa vie*, Heidelberg, 1839, p. 143, 170. *Manuel d'Exégèse*, t. I, p. 73, 74. *Vie de Jésus*, t. I, *Préface*, p. x. De Wette, *Introd. à l'A. Test.*, Berlin, 1817, *Préf.*, p. VI, et § 145. Strauss, *Vie de Jésus*, 3e édit., t. I, p. 20, 86, 94.

d'eux-mêmes (1) ; que les prophètes n'ont pas fait de prophéties proprement dites, mais qu'ils ont tiré des circonstances présentes des conclusions sur l'avenir (2) ; que les miracles n'étaient que des effets de causes naturelles (3) ; que le Christ n'était pas Dieu, qu'il n'était qu'un homme, bien doué, sans doute, mais borné dans son savoir et son pouvoir, comme tous les hommes (4) ; que le Christianisme renferme des vérités sur la religion, mais qu'il n'est pas exempt d'erreurs, qu'il n'est pas complet, qu'il a besoin d'être épuré, et qu'il est susceptible de perfectionnement (5).

Mais, pour introduire ces principes dans l'Écriture sainte, il fallait d'abord en écarter ce qu'elle renferme de divin et de surnaturel, et c'est à cette fin que furent imaginées les règles de la prétendue critique et exégèse supérieures, suivant lesquelles les livres saints, ou les parties de ces livres qui renferment des choses divines et surnaturelles, furent déclarés apocryphes ou falsifiés, et par conséquent ne pouvant servir de preuves, ou furent interprétés de manière à en faire disparaître le divin et le surnaturel. Ces règles peuvent se résumer de la manière suivante :

(1) Semler, *Dissert. sur le Canon*, t. I, p. 121 ; t. II, p. 427, 437. Eichhorn, *Introd.*, t. I, p. 48 ; t. III, p. 34. *Biblioth. univ.*, t. I, 1er et 2e morc. Paulus, *Esq.*, p. 137, 170. De Wette, *Manuel de Dogmat. chrét.*, 3e édit., t. I, § 52. Strauss, *Vie de Jésus*, t. I, p. 86, 116.
(2) Eichhorn, *Introd.*, t. III, p. 2, 15, 34. Paulus, *Esq.*, p. 105, 170. De Wette, *Introd. à l'A. Test.*, *Préf.*, p. VI. *Manuel de Dogm. chrét.*, t. I, §§ 34, 42.
(3) Eichhorn, *Intr.*, t. I, p. 44, 45, 47 ; t. II, p. 384. Paulus, *Esq.*, p. 114, 141, 143. De Wette, *Introd.*, § 145. *Comment. sur S. Matth.*, *Préf.*, p. V. Strauss, *Vie de Jésus*, t. I, p. 116 ; t. II, p. 6.
(4) Kant, *la Religion*, etc., p. 70. Paulus, *Esq.*, p. 179. *Manuel d'Exég.*, t. I, p. II, *Préf.*, p. V. De Wette, *Comment. sur Job*, p. 215. Strauss, *Vie de Jésus*, t. II, p. 739, 753.
(5) Paulus, *Esq.*, p. 105-107, 115. De Wette, *Manuel de Dogm.*, p. I, §§ 44, 48. Strauss, *Vie de Jésus*, t. II, p. 779.

Il faut traiter l'Écriture sainte d'après les mêmes règles critiques et exégétiques que tous les autres livres de l'antiquité (1) ; ainsi :

a. Au point de vue *critique :*

1. Il faut considérer l'Écriture sainte, non comme un recueil de livres inspirés de Dieu, mais, abstraction faite du caractère dogmatique, l'Ancien Testament comme un recueil de la littérature judaïque avant le Christ, et le Nouveau Testament comme un recueil semblable sur le Christ (2).

2. Par rapport à l'authenticité de chaque livre, ce sont les motifs intrinsèques qui sont décisifs ; les motifs extrinsèques leur sont subordonnés (3).

3. Les prophéties sur un fait spécial d'un avenir éloigné sont apocryphes et ont été rédigées soit peu avant, soit après l'événement (4).

4. Les miracles ont été ou mal compris ou inexactement racontés par les auteurs (5), ou inventés plus tard, et sont dans ce dernier cas une des preuves de la fausseté du livre (6).

b. Au point de vue *exégétique :*

1. L'Écriture sainte doit être interprétée par les règles générales qui s'appliquent à tous les livres de l'antiquité, et chacun de ces livres, comme œuvre particulière de l'antiquité, d'après des règles spéciales (7).

(1) Eichhorn, *Introd.*, t. I, p. 62. *Bibl. univ.*, t. IV, p. 351, 353 ; t. V, p. 207.

(2) Eichhorn, *Introd.*, t. I, p. 75.

(3) Eichhorn, *Introd.*, t. III, p. 61, 67, 84. De Wette, *Suppl. pour servir d'Introd. à l'A. Test.*, Halle, 1806, t. I, p. 24, 288. Strauss, *Vie de Jésus*, p. I, p. 75, 86.

(4) Eichhorn, *Introd.*, t. III, p. 21-23, 69-71, 74, 80-82, 368, 410, 416, 421, 425. De Wette, *Suppl.*, §§ 208, 255.

(5) Eichhorn, *Introd.*, t. II, p. 384. Paulus, *Esq.*, p. 136, 145.

(6) Eichhorn, l. c., t. III, p. 283, 421, 422, 426. De Wette, *Introd.*, §§ 145, 255, 257. *Comment. sur Matth.*, *Préf.*, *et sur Jean*, p. VIII. Strauss, *Vie de Jésus*, p. I, p. 73, 82, 106, 112, 116.

(7) Eichhorn, *Bibl. univ.*, t. IV, p. 351, 353 ; t. V, p. 207.

2. Les passages de l'Ancien Testament allégués dans le Nouveau Testament par le Christ et les Apôtres ont été interprétés, non d'après leur vrai sens, mais d'après un mode erroné d'interprétation alors en usage chez les Juifs, auquel le Christ et les Apôtres se sont accommodés ; ils ont été, par conséquent, faussement interprétés (1).

3. Il faut dans l'interprétation subordonner les dogmes de la foi à la philosophie ou à la raison, et ne considérer comme appartenant essentiellement au Christianisme que ceux que la philosophie ou la raison trouve admissibles, et en distinguer les autres comme n'étant que des opinions des Juifs du temps (2). C'est de cette manière que les rationalistes ont retranché les dogmes les plus importants de la doctrine chrétienne (3).

4. Les prophéties qui s'étendent à un temps éloigné doivent être entendues comme étant générales, c'est-à-dire sans rapport avec un événement déterminé (4), ou comme étant spéciales quand l'événement était rapproché du prophète (5), ou rédigées après l'événement (6), et, dans ce dernier cas, comme une histoire revêtue de la forme d'une prédiction (7).

5. Les miracles doivent être ou expliqués naturellement, si le narrateur était contemporain du fait (8), ou comme des mythes, quand l'auteur a vécu plus tard ;

(1) Semler, *sur le Canon*, p. I, p. 94-99, 104-106 ; p. II, p. 320, 492-495, et *Appar. ad liberal. N. T. interpr.*, § 42. Kant, *la Religion*, etc., p. 252. De Wette, *Manuel de Dogm.*, p. I, § 233. *Comment. sur les Psaumes*, p. 93, 105, 193, 238.

(2) Eichhorn, *Bibl. univ.*, t. IV, p. 308, 331, 338 ; t. VII, p. 325.

(3) Conf. Wegscheider, *Institutiones theol. Christ. dogm.*, Halæ, 1829, ed. 3, p. 206.

(4) Eichhorn, *Introd.*, t. III, p. 18, 22, 82.

(5) L. c., t. III, p. 74, 75, 257.

(6) L. c., t. III, p. 71, 82, 410, 416.

(7) L. c., t. III, p. 82, 417, 418, 421.

(8) Eichhorn, *Bibl. univ.*, t. IV, p. 334, 338 ; *Introd.*, t. II, p. 384.

et, dans ce cas, ce sont de simples poésies revêtues d'une forme historique (1).

Les modifications apportées à ces règles d'exégèse sont fondées sur ce que les rationalistes, d'accord quant au but, diffèrent dans les moyens, les uns se servant de l'histoire, les autres la rejetant. Les deux partis suivent chacun leur voie, et l'interprétation rationaliste offre dès lors quatre modes divers, savoir :

1. L'interprétation *historique*, de Semler à Eichhorn. Semler soutint dans son *Apparatus* (2) que le Christ et les Apôtres s'accommodèrent dans leur enseignement aux opinions et au mode d'interprétation des Juifs du temps, et, comme ces opinions ne pouvaient appartenir à la doctrine du Christ, il posa en règle qu'il fallait expliquer le Nouveau Testament d'après les écrits judaïques du temps, notamment d'après les apocryphes de l'Ancien et du Nouveau Testament, d'après Philon d'Alexandrie, Flavius Josèphe, le Talmud et les rabbins, et distinguer de la doctrine chrétienne tous les enseignements du Christ qui se trouvent dans ces écrits ou qui reposent sur leur mode d'interprétation.

Eichhorn ajouta comme *critérium* universel que tout ce qui ne s'accorde pas avec la raison (c'est-à-dire ce qui la dépasse) appartient aux opinions judaïques de l'époque (3). Ce mode d'interprétation s'appelle *historique* en tant qu'on se sert de l'histoire pour faire cette distinction. Cependant, pour ne pas confondre cette fausse interprétation historique avec la véritable interprétation historique dont nous parlerons plus loin, il vaut mieux l'appeler la *théorie de l'accommodation*.

(1) Eichhorn, *Introd.*, t. II, p. 384; t. III, p. 281, 285, 289, 291, 412, 422.

(2) *Apparatus ad liber. N. Test. interpret.*, § 41 et 42.

(3) *Bibl. univ.*, t. IV, p. 338 t. VII, p. 325.

2. L'*interprétation morale* de Kant. Pour exclure d'un seul coup tous les dogmes de la foi chrétienne, Kant déclara, dans son livre de *la Religion dans les limites de la pure raison*, que tous les dogmes étaient étrangers à l'essence de la religion, que la morale seule lui appartenait, et que ces dogmes, s'il s'en trouvait dans une religion positive, n'avaient de valeur qu'en tant qu'ils se rapportaient à la morale ou pouvaient être utilisés par elle (1). Il soutint que la religion de la raison était la seule vraie, la seule universelle (2); que les religions révélées n'étaient que des tentatives humaines faites pour assurer une autorité extérieure à la religion de la raison (3) ; qu'ainsi il pouvait y en avoir plusieurs également bonnes (4), en tant qu'elles étaient d'accord avec la religion de la raison, ou que du moins elles avaient un principe en vertu duquel elles pouvaient de plus en plus se rapprocher de la religion rationnelle (5).

Pour accorder une religion révélée avec celle de la raison il pose comme règle : qu'il faut expliquer les documents de cette religion révélée dans un sens qui s'identifie avec les règles pratiques et universelles de la religion de la pure raison, même quand ce sens n'est pas dans le texte et qu'il faut pour cela lui faire violence (6). L'histoire, ou la question de savoir ce que le fondateur de la religion a réellement enseigné, ou ce qui s'est fait à cette occasion, par exemple les miracles et les prophéties, tout cela doit être exclu de l'interprétation, parce que l'histoire, le fait extérieur, n'a aucune valeur pour la morale (7). On nomme ce mode d'interprétation l'exé-

(1) L. c., 2e édit., p. 158, 162.

(2) L. c., p. 145, 147, 154, 157, 167, 255.

(3) P. 150, 269.

(4) P. 154, 167, 255.

(5) P. 150, 157, 167, 179, 269.

(6) P. 115, 157.

(7) P. 160.

gèse *morale,* parce que la morale est son but; mais Kant lui-même la nomme l'exégèse *authentique,* ou universelle (1), parce que la raison est pour lui la source de toute religion vraie, et par conséquent l'interprète des documents originaux de la religion (2), et il lui subordonne l'exégèse *doctrinale*, qui s'occupe de la partie historique (3).

3. L'exégèse *psychologique* de Paulus. Entrant en plein dans la théorie de la religion de Kant, Paulus, à l'aide des règles d'interprétation du philosophe de Kœnigsberg, applique le système kantien au Nouveau Testament, avec cette différence qu'il conserve pour son interprétation l'histoire, que Kant rejette comme indifférente, et non-seulement l'histoire réelle, mais l'histoire imaginaire. Il ne tient pour essentiels que les dogmes chrétiens qui peuvent être utiles à la morale (4); les autres, il les considère comme des opinions judaïques ou des opinions d'ailleurs erronées du Christ et des Apôtres (5), et quant aux miracles, il les explique naturellement. Dans ce but, tantôt il donne aux mots des significations qu'ils n'ont pas, tantôt il change complétement le caractère du récit biblique, tantôt il néglige des circonstances indiquées, tantôt il en ajoute de son chef. Ainsi, par exemple, il explique le mot σημεῖον (6) (miracle) par signe de joie (7), fait de l'apparition *extérieure* d'un ange à Zacharie un fait purement intérieur (8), un songe, et du mutisme de Zacharie un simple silence (9); néglige la circonstance, racontée par S. Matthieu, de la pièce d'argent que Pierre devait trouver dans la bouche d'un poisson, et ajoute de son chef que Pierre vendit le poisson pour quatre drachmes (1). Il soutient que les Évangélistes ont raconté beaucoup de choses erronées, d'autres très-inexactement, et il pose pour règle : qu'il faut se transporter en esprit dans le temps de l'histoire racontée; penser à la manière dont elle a pu réellement arriver; rectifier l'erreur des données évangéliques d'après cela, et suppléer à ce qui manque. C'est là ce qu'il appelle l'interprétation *psychologique* ou *psychologico-historique* (2). Quoiqu'il soit d'accord avec Semler pour prétendre que le Christ et les Apôtres adoptèrent les opinions de leur temps, il rejette la théorie de l'accommodation de Semler, et soutient que le Christ et les Apôtres, qui n'étaient nullement infaillibles, partageaient même les opinions judaïques de leur temps, et que cette théorie de l'accommodation n'était qu'une transition à une théorie plus nette et plus décisive (3).

4. L'exégèse *mythique* de de Wette et de Strauss. Elle tient son nom de ce que ses auteurs interprètent les faits bibliques non comme une histoire véritable, mais comme une histoire imaginaire, fictive, comme un mythe. Abstraction faite des tentatives antérieures de quelques théologiens protestants, elle fut d'abord appliquée par de Wette, dans son *Introduction à l'Ancien Testament* (4), à tout le Pentateuque et à d'autres fragments historiques de l'Ancien Testament, et par Strauss, dans sa *Vie de Jésus* (5), aux quatre Évangiles et aux Actes des Apôtres. De Wette est

(1) P. 166.
(2) P. 179.
(3) P. 158, 166.
(4) *Esq.*, p. 158.
(5) P. 156, 159, 161, 170.
(6) *Jean*, 2, 11.
(7) *Commentaire sur les Évangiles*, p. IV, p. 150 et 161.
(8) *Luc*, 1, 11.
(9) *Comment.*, p. I, p. 19 et 23.

(1) *Comment.*, p. II, p. 663.
(2) *Comment.*, p. I, p. 15, nᵒˢ 3 et 4, p. 21; p. III, p. 866. *Esq.*, p. 87, 136, 141, 145.
(3) *Esq.*, p. 106, 158, 159, 170. *Comment.*, p. III, p. 325.
(4) Halle, 1806.
(5) Tubingue, 1835.

d'ailleurs d'accord encore avec Strauss en ce qui concerne le Nouveau Testament (1).

Tous deux déclarent que l'histoire de l'Ancien et du Nouveau Testament, notamment en tant qu'elle renferme des révélations divines et des miracles, n'est qu'un recueil de mythes ou de légendes populaires que le peuple juif avait inventés sur Moïse, les premières communautés chrétiennes sur le Christ, et qu'ils leur avaient attribués pour exprimer ou symboliser leurs idées religieuses sous des images d'histoire miraculeuse et d'autres faits surnaturels, et ils posèrent la règle : qu'il faut expliquer l'Écriture d'une manière mythique, c'est-à-dire chercher dans les miracles et les autres faits surnaturels les idées cachées du peuple juif et des communautés chrétiennes (2). Ainsi, par exemple, de Wette voit dans Abraham, non un personnage historique, mais l'idéal de la religion ; dans Moïse, l'idéal d'un dominateur théocratique (3) ; et Strauss voit dans la mort du Christ « l'idée de la négation du naturel et du sensible, qui est elle-même déjà la négation de l'esprit, par conséquent l'idée de la négation de la négation (4). » Ils rejettent donc avec Kant l'histoire dans l'exégèse, toutefois avec une différence ; car, tandis que Kant veut tout simplement ne pas en faire usage, de Wette et Strauss empêchent qu'on en puisse faire aucun usage. Cependant les prophéties spéciales ont une valeur historique, mais seulement comme histoires écrites après l'événement ou du moins modifiées par lui (1). Ils en appellent, pour démontrer leur méthode mythique, à l'analogie des peuples païens, qui avaient également des mythologies (2). Mais, comme les histoires bibliques, ainsi qu'ils en conviennent eux-mêmes (3), ne peuvent être des mythes, et doivent avoir été de véritables histoires, si leurs auteurs ont été contemporains des événements racontés par eux et y ont pris part eux-mêmes, ils déclarent le Pentateuque et les Évangiles apocryphes, c'est-à-dire ayant été rédigés non par ceux dont ils portent les noms, mais par des personnes qui ont vécu plus tard, et qui les ont puisés dans les légendes populaires (4).

Dans ce but ils rejettent les preuves extrinsèques qui militent en faveur de l'authenticité de ces livres par des soupçons qu'ils ne justifient pas, par des hypothèses qu'ils ne démontrent pas, et cherchent, par des preuves intrinsèques, déduites surtout de prétendues contradictions où tombent les auteurs avec eux-mêmes et avec d'autres, à en établir la non-authenticité (5). Ils en arrivent, dans leur interprétation mythologique, à ce point que Strauss, partisan de la philosophie hégélienne, considère le Christ à peu près comme n'ayant pas existé, et voit en revan-

(1) *Comment. sur Matth.*, *Préface*, et *Observat. fin. sur Jean.*

(2) De Wette, *Suppl.*, p. II, *Préface*, p. IV, p. 6, 15, 61, 96, 98-101, 108, 193, 212, 244, 349, 355, 358, 396, 404. *Comment. sur Jean*, p. 6, 218, 220, 222. *Comment. sur Matth.*. *Préface*, p. VI. Strauss, *Vie de Jésus*, 3ᵉ édit., p. I, p. 56, 60, 86, 106, 113, 116, 119, 123 ; p. II, p. 6, 753.

(3) *Suppl.*, p. II, p. 103, 107, 399.

(4) Conf. *Vie de Jésus*, p. II, p. 768, et Klaiber, *Remarques sur la Vie de Jésus*, de Strauss, Stuttgart, 1836, p. 80.

(1) De Wette, *Suppl.*, p. I, p. 145, 160 ; p. II, p. 164, 168, 126, 290. *Introd. à l'Anc. Test.*, § 208, 255. Strauss, *Vie de Jésus*, p. I, p. 110.

(2) De Wette, *Suppl.*, p. II, p. 401. *Introd. à l'Anc. Test.*, § 146. Strauss, *Vie de Jésus*, p. I, p. 3 et 72.

(3) De Wette, *Suppl.*, p. I, p. 5, 8, 135 ; p. II, p. 14, 22. *Introd. à l'Anc. Test.*, § 145, 146. *Comment. sur Jean*, p. 214. Strauss, *Vie de Jésus*, p. I, p. 36, 47, 73.

(4) De Wette, *Suppl.*, p. II, p. 22, 24, 160, 215, 255, 294, 299, 398. *Introd. à l'Anc. Test.*, §§ 145, 146. *Comment. sur Jean*, p. 8. Strauss, *Vie de Jésus*, t. I, p. 82, 86, 112.

(5) De Wette, *Suppl.*, p. I, p. 8, 135, 288. Strauss, *Vie de Jésus*, t. I, p. 75, 86.

:he dans les Apôtres et les premiers Chrétiens des disciples anticipés de Hégel, et que de Wette, qui n'appartient à aucune école particulière de philosophie, avoue qu'il croit au Christ historique, non tel qu'il apparaît dans les Évangiles, mais tel que, d'après d'autres témoignages, il existe dans la doctrine et la tradition de l'Église, et que la théologie protestante, qui ne s'appuie que sur la Bible, repose sur une base fausse (1).

Après avoir exposé les principes du rationalisme et les règles de l'exégèse rationelle avec leurs modifications, il nous reste à les réfuter.

Le principe suprême des rationalistes : qu'il n'y a pas d'influence directe de Dieu sur la nature et sur l'esprit de l'homme, et, par conséquent, pas de révélation divine, pas de miracles, pas de prophéties, n'est qu'une pure hypothèse empruntée à une philosophie qui ne s'attache qu'à la surface de la science, hypothèse sans preuve, qui n'est qu'un préjugé philosophique et qui tombe de lui-même, à plus forte raison en face de la réalité de la révélation divine, des miracles et des prophéties. On ne peut démontrer cette impossibilité de l'influence divine, comme Kant lui-même l'avoue (2), mais on peut démontrer le contraire; car, si les lois et les forces de la nature sont éternellement invariables, si on ne peut les entraver dans leur marche, comment se fait-il qu'en beaucoup de cas nous les changeons réellement, que nous nous les asservissons, que nous détournons de nous leurs effets nuisibles, que nous remontons même à leur cause pour l'amortir, par tout ce que nous faisons pour nous guérir, nous vêtir, nous chauffer, nous loger, nous transporter, correspondre instantanément et à distance, etc., et que de même nous agissons sur l'esprit de nos semblables et en modifions souvent complétement les dispositions et la direction en les instruisant et en les persuadant? Si nous, créatures, qui n'avons pas fait ces lois et ces forces, nous avons ce pouvoir, médiatement il est vrai, parce que nous n'avons pas de force créatrice pour réaliser directement nos volontés, combien à plus forte raison appartient-il à Dieu, créateur de toutes choses, qui a donné à la nature ses lois et ses forces, et cela immédiatement, parce qu'il a une vertu créatrice en vertu de laquelle il n'a besoin d'aucun intermédiaire pour accomplir sa volonté? Dieu pouvant donc agir immédiatement sur l'esprit humain et sur la nature, il peut évidemment y avoir des révélations, des prophéties et des miracles. Leur réalité est confirmée en fait, surtout, par l'histoire de l'Ancien et du Nouveau Testament, et il ne suffit pas de les nier pour qu'elles n'aient pas existé. Nous entrerons dans plus de détails à cet égard dans les articles RÉVÉLATION, MIRACLES, PROPHÉTIES. Ce que nous venons de dire suffit pour faire tomber aussi, comme dénuées de tout fondement, les conséquences tirées des principes de ces exégètes par rapport à l'inspiration des auteurs de l'Ancien et du Nouveau Testament, parce que ceux-ci non-seulement parlent de leur mission divine, et par conséquent, sous certains rapports, de leur inspiration, mais prouvent qu'ils sont les mandataires de Dieu par leurs miracles et leurs prophéties. Les rationalistes, il est vrai, prétendent qu'on ne doit tirer la preuve de la vérité de la Révélation que du contenu même de cette révélation, et non de miracles et de prophéties, parce qu'ils les nient et qu'ils soutiennent que l'Écriture sainte

(1) *Comment. sur l'épître aux Coloss.*, *Préface*, p. VII; *sur Tite*, *Préf.*, p. VII; sur *Jean*, p. 215; *sur Matth.*, *Préf.*, p. VII.

(2) *La Religion dans les limites de la raison* ..., p. 63, 122, 124.

elle-même n'en appelle pas aux miracles et aux prophéties pour démontrer la vérité de sa doctrine (1) ; mais cela est faux ; car la démonstration tirée de la teneur de la Révélation, et qui forme une preuve intrinsèque, a besoin, pour être complète, d'une preuve extrinsèque, laquelle consiste dans le témoignage extérieur donné par Dieu pour accréditer ses envoyés (2). Or ces témoignages sont en majeure partie les prophéties et les miracles, qui, en tant que surnaturels, peuvent démontrer visiblement à tous l'action de Dieu dans ces personnages, et annoncent en outre non-seulement la toute-puissance de Dieu, mais encore, par leurs effets salutaires, sa providence et son infinie bonté. Cette preuve extrinsèque complète non-seulement la preuve intrinsèque, mais elle est d'une valeur plus irrécusable, en ce que la certitude qu'un livre provient d'un auteur divinement accrédité est suffisante déjà pour prouver que le livre est, quant à sa teneur, divin, c'est-à-dire inspiré de Dieu, et par conséquent doit être tenu pour vrai, parce qu'il vient de Dieu, source de toute vérité ; tandis que la teneur même du livre peut ne pas toujours donner à toute personne cette conviction, parce que cette teneur peut en beaucoup de choses dépasser temporairement ou à jamais l'intelligence du lecteur, et qu'ainsi il pourrait, par ignorance ou par impuissance, rejeter le livre comme faux et ne provenant pas de Dieu, ce qui n'empêcherait pas ce livre d'être et de rester vrai et divin. De plus les miracles et les prophéties sont allégués expressément dans l'Écriture en général comme preuves de l'existence de Dieu et de la vérité de sa religion, en face du néant des faux dieux et du culte des idoles, qui ne peuvent ni faire des miracles ni prévoir l'avenir (1). Moïse et les prophètes en appellent particulièrement à ces preuves pour établir leur divine mission ; le Christ dit de même (2) : « Les œuvres que je fais rendent témoignage de moi que c'est mon Père qui m'a envoyé ; » et ailleurs (3) : « Quand vous ne voudriez pas me croire, croyez à mes œuvres, afin que vous connaissiez et que vous croyiez que mon Père est en moi et moi dans mon Père ; » et encore (4) : « Si je n'avais pas fait parmi eux des œuvres qu'aucun autre n'a faites, ils n'auraient point le péché qu'ils ont ; mais maintenant ils les ont vues, et ils ont haï et moi et mon Père. »

La négation de la divinité du Christ en particulier n'est aussi qu'une conséquence de ce préjugé philosophique, et dès lors elle est sans fondement en elle-même. Contre cette négation s'élèvent les témoignages historiques, qui seuls sont ici probants, savoir : la sainte Écriture et la tradition de l'Église, attestant, comme de Wette le reconnaît lui-même (5), que le Christ n'est pas simplement homme, mais qu'il est Dieu ; qu'il démontre lui-même sa divinité et sa mission par ses actions ; qu'il appela ses disciples, les instruisit lui-même tant qu'il vécut au milieu d'eux ; qu'il leur envoya après son départ l'Esprit-Saint, qui leur ouvrit la source d'où le Christ avait puisé sa doctrine, c'est-à-dire Dieu même, et leur enseigna toute vérité (6) ; qu'ainsi ils parlèrent et écrivirent sous l'inspiration directe et immédiate de Dieu, et

(1) Semler, *sur le Canon*, t. I, p. 26 ; t. IV, p. 49. Kant, *la Religion*, etc., p. 116. Paulus, *Esq.*, p. 115, et *Manuel d'Exégèse*, p. 1, *Avant-propos*, p. 39.

(2) *Jean*, 5, 82 ; 8, 18. *Matth.*, 3, 16-17.

(1) *Isaïe*, 41, 22.

(2) *Jean*, 5, 36.

(3) *Ibid.*, 10, 38.

(4) *Ibid.*, 15, 24. *Act.*, 2, 22.

(5) *Comment. sur Jean*, p. 1, 2, 217, 220.

(6) *Jean*, 7, 16 ; 14, 16-26 ; 16, 12-15.

qu'en définitive la religion chrétienne est la pure vérité, est libre de toute erreur, est parfaite, n'est susceptible d'aucun autre perfectionnement, est et demeure éternellement invariable et immuable ; car le Christ dit (1) : « Le ciel et la terre passeront, mais mes paroles ne passeront point ; » et l'apôtre S. Paul (2) : « Quand nous vous annoncerions nous-mêmes ou quand un ange du ciel vous annoncerait un Évangile différent de celui que nous avons annoncé, qu'il soit anathème ! » Si donc on prétend parler d'une prétendue perfectibilité de la religion chrétienne, il faut l'entendre non pas objectivement, comme si elle avait besoin ou qu'elle fût susceptible d'une augmentation ou d'une amélioration, mais subjectivement, c'est-à-dire que nous pouvons progressivement nous perfectionner par une connaissance plus profonde de sa doctrine et une pratique plus sérieuse et plus active de ses préceptes.

De même que le principe suprême du rationalisme est faux et sans fondement, de même les règles critiques et exégétiques bâties sur ce principe sont fausses et sans base. Il est faux que l'Écriture sainte puisse, sous le double rapport de la critique et de l'exégèse, être traitée comme tout autre livre de l'antiquité ; car son origine surhumaine lui donne un caractère surhumain, qui la distingue de tous les livres d'origine terrestre. Il faut donc qu'elle soit interprétée conformément à ce caractère (3). Mais il est faux aussi que les rationalistes l'aient traitée, au point de vue critique et exégétique, comme les autres livres de l'antiquité ; car, tandis que pour ceux-ci ils se sont contentés des preuves extérieures de leur authenticité comme preuve principale, ils les rejettent quand il s'agit des livres sacrés, ou ne les admettent que comme preuve accessoire, subordonnée aux preuves intrinsèques, soumises elles-mêmes à l'interprétation subjective, qui les tourne et les fausse à son gré, et en fait ce qu'elle veut. De plus, leurs règles exégétiques n'ont en vue qu'une partie spéciale de l'Écriture, la partie dogmatique, ne sont appliquées à aucun autre livre de l'antiquité et ne peuvent l'être, faute d'objet. Les unes et les autres, les règles critiques et les règles exégétiques, n'ont par conséquent été imaginées que pour être appliquées à la sainte Écriture, en faveur de ce préjugé philosophique. En outre, elles sont intrinsèquement fausses. La règle principale : que c'est la raison qui est l'interprète souveraine de l'Écriture dans les matières de foi, et que celle-ci doit être expliquée de manière à s'accorder avec celle-là, est erronée, parce que l'interprétation authentique de la raison ne s'applique qu'à ce qui procède d'elle, qu'elle est purement subjective, c'est-à-dire que chacun ne peut interpréter authentiquement par sa raison que ses propres paroles, et non celles qui émanent d'un autre, celles-ci ne pouvant être interprétées que par des témoignages historiques. Ainsi tombe aussi la règle concernant les miracles, lesquels sont également une chose historique ; ainsi tombe leur règle relative aux prophéties spéciales, qu'il faut les interpréter comme ayant été rédigées après l'événement ou comme ayant revêtu l'histoire de la forme d'une prédiction ; car elle est contradictoire et sans fondement. L'Écriture sainte n'a jamais songé à aucune transformation de l'histoire de ce genre, transformation qui ne serait rien moins qu'une tromperie, qu'on ne peut reprocher aux écrivains de la Bible sans les calomnier. Au lieu de cela, on voit les prophètes appeler des témoins et d'autres preuves à l'appui

(1) *Matth.*, 24, 35.
(2) *Galat.*, 1, 8.
(3) *Voy.* N° I pour le reste de la démonstration.

de leurs prophéties, afin qu'on ne puisse, après l'événement, les révoquer en doute (1). Du reste, cette règle n'est pas même une invention de ces rationalistes, elle appartient à un ancien ennemi très-acharné du Christianisme, au philosophe païen Porphyre, du troisième siècle (2), dont ils ont tout simplement répété les paroles.

Il en est des *modifications* de ces règles comme des règles elles-mêmes.

1. L'*interprétation historique* de Semler est l'opposé de ce que doit être une sérieuse interprétation historique, en ce qu'elle dédaigne la source pure d'où il fallait tirer les doctrines du Christ, savoir l'Écriture et la Tradition, et va puiser dans des citernes bourbeuses. Quant aux livres de l'Ancien Testament que les protestants ont arbitrairement retranchés du Canon, et qu'ils appellent apocryphes, mais dont l'Église catholique, d'accord avec l'histoire, a maintenu la canonicité, ils ne renferment en aucune façon des opinions judaïques du temps; ils ne contiennent que des révélations divines, comme les autres livres de l'Ancien Testament, et, quand le Christ est d'accord avec eux, cela résulte de la nature même des choses.

Les véritables apocryphes de l'Ancien et du Nouveau Testament, qui furent rédigés en partie avant le Nouveau Testament, par des Juifs sectaires, en partie après l'Évangile, par des sectaires Judéo-Chrétiens, ne renferment les opinions religieuses ni du peuple juif, ni du peuple chrétien, mais les opinions personnelles de leurs auteurs, qui s'écartent tellement de la foi des Juifs et des Chrétiens que les uns et les autres les ont toujours déclarées fausses, et rejetées comme défigurant leur foi respective (1). Philon n'expose de même que ses propres idées philosophiques sur la religion, et non celles du peuple juif, avec lesquelles il est souvent en opposition flagrante (2). Josèphe, en sa qualité d'historien de son peuple, en raconte les doctrines et les usages religieux, et en particulier ceux des différentes sectes de son temps, les Pharisiens, les Sadducéens et les Esséniens, mais à peu près comme ils sont racontés à l'occasion dans le Nouveau Testament; or ces doctrines et ces usages, s'ils sont erronés et en tant qu'ils le sont, ne sont nullement adoptés, mais simplement rappelés ou rejetés, par exemple, S. Matthieu, 5, 15; 19, 22; Actes des Apôtres, 2, 29-37, et ailleurs très-fréquemment. Si quelques paraboles et quelques sentences se trouvent dans le Talmud et d'autres écrits rabbiniques, ayant de la ressemblance avec celles que le Christ emploie dans le Nouveau Testament, elles sont tout simplement empruntées au Nouveau Testament ou en sont une imitation, ces livres n'ayant été composés que longtemps après le Nouveau Testament. Par conséquent on n'a pu y puiser, ni les opinions populaires des Juifs d'alors, ni les doctrines du Christ, puisqu'ils ne les renferment pas; par conséquent on ne peut non plus tirer d'eux la preuve qu'il se trouve des opinions populaires des Juifs parmi les doctrines du Christ. Le critérium qu'ajoute Eichhorn est également faux, parce que la raison ne peut pas savoir d'avance quelles étaient les opinions des Juifs du temps et ne peut l'apprendre que dans l'histoire. L'article ACCOMMODATION prouve que le Christ et les Apôtres n'ont pas en général accommodé leur doctrine aux opinions erronées du peuple.

Enfin les allégations du Christ et

(1) *Voy.* I *Rois*, 2, 34; 10, 2-7; III *Rois*, 13, 3-5. *Isaïe*, 7, 11, 14; 8, 2-16. *Jérém.*, 32, 10 44, 29. *Dan.*, 12, 4.

(2) Conf. Hieron., *Præf. in Dan.*

(1) *Voy.* APOCRYPHES.

(2) Conf. Bretschneider, *Explic. dogm.*, p. 99.

des Apôtres tirées de l'Ancien Testament ne reposent pas sur un mode d'interprétation en usage alors chez les Juifs, mais sur un mode d'interprétation propre à l'Écriture sainte, et par conséquent durable, ayant sa base dans le plan de la révélation divine, et d'après lequel les événements sont préfigurés par des images antérieures (1). Les passages de l'Ancien Testament sont d'après cela cités dans le Nouveau en tant que preuves, en partie suivant leur sens littéral, quand l'objet à démontrer n'est pas pris dans un sens préfiguré, tantôt d'après leur sens préfiguré, quand c'est le dernier cas qui arrive (2).

2. *L'interprétation morale* de Kant repose sur ce principe que la morale constitue l'essence de la religion ; mais ce principe est faux ; car les préceptes de morale ne sont que des conséquences des dogmes et n'ont aucune consistance sans ceux-ci ; ils appartiennent nécessairement les uns aux autres ; il y a aussi peu de morale sans dogmatique que d'effets sans cause. Le principe de l'interprétation morale est par conséquent déjà faux, par cela que l'hypothèse sur laquelle il repose est fausse, et parce qu'il est contraire à l'idée de l'interprétation ; car celle-ci demande qu'on expose le sens de l'auteur tel qu'il ressort de ses paroles ou qu'il est indiqué par les choses elles-mêmes, tandis que l'interprétation morale, s'inquiétant peu de ce sens, prétend le transformer complétement pour qu'il devienne conforme aux lois morales, même quand le texte ne s'y prête pas. Par conséquent elle veut attribuer à l'auteur un sens tout différent de celui qu'expriment ses paroles. Mais elle est encore inadmissible parce qu'elle agit contrairement à la moralité qu'elle prétend favoriser, en ce qu'elle donne le moyen de se servir de toute religion, aussi bien de la vraie, qui a établi son autorité par la divine mission de son fondateur, que de la fausse, qui n'a pas ce caractère, comme d'un manteau sous lequel on peut pratiquer la religion de la raison ; qu'elle donne par conséquent le moyen de reconnaître extérieurement la religion révélée et d'y renoncer intérieurement ; qu'elle favorise ainsi l'hypocrisie et entretient chez les moins clairvoyants l'indifférentisme à l'égard de la vraie religion et des sectes qui la dénaturent. Quand enfin Kant nomme cette exégèse authentique, parce qu'elle a une valeur générale, c'est encore une erreur, car elle ne vaut que pour l'individu qui la donne, sans lier personne ; elle est par conséquent aussi limitée qu'il est possible.

3. L'*exégèse psychologique* de Paulus soulève les mêmes objections que celles que nous avons faites à l'exégèse kantienne : en tant qu'elle se confond avec celle-ci, et en tant qu'elle s'en distingue, elle est également fausse ; elle s'appuie sur une quadruple violence faite à l'auteur, et qui empêche le vrai sens de paraître au jour, car :

1° Attribuer arbitrairement aux mots un sens qu'ils n'ont ni d'après l'histoire, ni d'après l'ensemble du discours, c'est violer le texte par une interpolation.

2° Modifier le caractère des paroles et des circonstances d'un fait qu'on raconte, c'est violer le texte par une altération.

3° Négliger des circonstances indiquées, c'est le violer en le défigurant.

4° Ajouter des circonstances dont il n'est pas question, c'est le violer en le falsifiant ; et, par conséquent, sous tous les rapports cette exégèse est en contradiction avec l'idée vraie d'une interprétation légitime. Quand Paulus rejette la théorie de l'accommodation de Semler il a raison, quoique le motif de

(1) *Hébr.*, 9, 9 ; 10, 1.
(2) Conf. ALLÉGATION.

son rejet, savoir la faillibilité du Christ et des Apôtres, soit faux, comme nous l'avons montré plus haut.

4. L'*exégèse mythique* de de Wette et de Strauss, enfin, est fausse, parce l'hypothèse sur laquelle elle repose est fausse; car l'analogie tirée d'autres peuples, de peuples païens, n'est pas une preuve, vu que jamais on ne peut déduire une conséquence certaine de l'analogie : de ce que deux ont une chose, on ne peut en conclure qu'un troisième l'a aussi. Bien plus, dans le cas présent, le contraire est historiquement certain. Le peuple juif se distingue précisément de tous les autres peuples anciens en ce que dès le commencement il eut une Révélation qui le garantit contre les égarements de la raison humaine abandonnée à elle-même.

Le premier verset du Pentateuque renferme déjà plus de sagesse que toute la mythologie et toute la philosophie grecque et romaine, en affirmant la distinction absolue entre Dieu et le monde, ou entre le Créateur et la création, vérité qui devait à jamais empêcher le peuple juif de tomber dans les folies des mythologies païennes, des théogonies polythéistes, de l'apothéose de l'homme et de la nature. Si plus tard des tendances isolées d'idolâtrie s'introduisirent dans le royaume schismatique d'Israël, elles furent constamment combattues et finalement vaincues par les Prophètes, comme le prouvent leurs écrits. De Wette et Strauss n'ont pas mieux réussi à prouver la prétendue fausseté du Pentateuque que celle des Évangiles.

Les preuves extrinsèques de l'authenticité de ces livres sont des faits qu'on ne détruit pas par cela seul qu'on les néglige ou les nie, et qui, malgré toutes les négations, conservent toute leur force probante. C'est un fait que *tous* les livres de l'Ancien Testament supposent le Pentateuque par des allusions formelles ou indirectes; que tous le connurent et le reconnurent comme authentique; qu'il ne suppose, quant à lui, la préexistence d'aucun de ces livres; que par conséquent il a été rédigé *avant* tous les autres et ne l'a été *après* aucun d'entre eux. C'est un fait que le Pentateuque a été reconnu comme l'œuvre de Moïse, et par conséquent comme une œuvre authentique, par la tradition unanime et non interrompue de la nation juive. Et quant à ce qui concerne les motifs intrinsèques que de Wette allègue contre l'authenticité du Pentateuque, il les cherche surtout dans de prétendues contradictions qui appartiennent, non au Pentateuque, mais à de Wette. Ainsi, par exemple, les trois événements différents racontés par Moïse (1), qu'Abraham fit passer sa femme Sara pour sa sœur, d'abord en Égypte, et plus tard à Gésara, dans le pays des Philistins (2), et qu'Isaac (3) fit également passer sa femme Rebecca pour sa sœur à Gésara, de Wette les considère comme un seul et même fait, et les différences mêmes que présente chacun de ces faits, quant aux personnes, aux lieux et au temps, sont aux yeux de de Wette une contradiction, dont il conclut que le livre n'a pas été rédigé par un seul et même auteur (4), quand c'est précisément cette diversité des circonstances qui prouve la diversité des événements. Telles sont les preuves intrinsèques que de Wette allègue contre l'authenticité du Pentateuque, et elles n'ont même pas toujours cette force. Lorsque donc, dans la conscience de la faiblesse de ses allégations, il s'écrie dans son Introduction (5) : « Quand *tous* ces indices d'un temps postérieur ne se rencontreraient

(1) *Genèse*, 12, 10 sq.
(2) *Ibid.*, c. 20.
(3) *Ibid.*, c. 26.
(4) De Wette, *Suppl.*, p. II, p. 112.
(5) 1817, § 163.



pas dans le contexte du Pentateuque, l'analogie de l'histoire de la langue et de la littérature des Hébreux parlerait contre la possibilité de la rédaction du Pentateuque par Moïse, parce qu'il est inimaginable qu'un seul homme ait créé toute la littérature d'un peuple, quant à la langue et quant à la matière, » il a précisément contre lui le témoignage de toute l'histoire; car c'est un fait que tous les livres de l'Ancien Testament ont imité la langue du Pentateuque, que le Pentateuque n'en a imité aucun; c'est un fait que Mahomet a créé, par son Coran, toute la littérature arabe, et sa langue et sa matière, et que les écrivains arabes postérieurs se sont efforcés de l'imiter, sans jamais parvenir à le surpasser. Ainsi l'analogie de l'histoire du peuple arabe vient sous ce rapport complétement à l'appui de celle du peuple hébreu.

Il en est de même des objections de Strauss contre l'authenticité des Évangiles. Les preuves extrinsèques ou les témoignages historiques de leur authenticité, dont Strauss ne s'embarrasse pas, remontent jusqu'au temps des Apôtres et sont confirmés par la tradition unanime de l'Église, et les uns et les autres attestent : que nos Évangiles furent rédigés par ceux dont ils portent le nom, c'est-à-dire par Matthieu, Marc, Luc, Jean, le premier et le dernier apôtres eux-mêmes, les deux autres compagnons des Apôtres. Enfin les preuves intrinsèques que Strauss allègue contre l'authenticité des Évangiles, et qui consistent surtout dans de prétendues contradictions, tombent comme celles de de Wette contre le Pentateuque (1).

Quant à la démonstration spéciale de l'authenticité du Pentateuque et des Évangiles, elle se trouve dans ces deux articles de notre dictionnaire. Si donc des livres ont été composés par ceux dont ils portent les noms, ils ne renferment pas de mythes, mais de simples et pures histoires; car ces auteurs ont été acteurs dans les faits qu'ils racontent, ou témoins oculaires et auriculaires (1), et ainsi s'écroule tout le système de l'interprétation mythique.

Du reste de Wette fait des aveux; il admet, à certains égards, l'antique vérité catholique concernant l'insuffisance de l'Écriture et la nécessité de la Tradition, et il prouve que, par les dernières conséquences du principe de l'interprétation protestante, ce principe renverse à la fois le fondement du protestantisme et le protestantisme lui-même.

Ainsi, par toutes ces voies, l'exégèse rationaliste manque son but, et elle n'y arrivera jamais, quelque voie nouvelle qu'elle tente, tant qu'elle dédaignera d'interpréter les auteurs sacrés dans l'esprit et par l'esprit qui les a inspirés et dans lequel ils ont écrit. Dès qu'elle entrera dans cet esprit elle cessera d'être rationaliste pour croire à la Révélation.

Cf. COMMENTAIRES, GLOSES, PARAPHRASE, SCHOLIES, TRAITÉS, VERSION, et la littérature exégétique de l'article COMMENTAIRE.

WETZER.

EXÉGÈTE. C'est, dans le sens ecclésiastique, un commentateur de l'Écriture sainte. Il se distingue de l'*herméneute* en ce que celui-ci donne simplement les moyens d'interprétation, tandis que celui-là les applique (2). On confond quelquefois l'exégète et l'*interprète*; cependant en général on entend par interprète le traducteur de l'Écriture sainte et non le commentateur. Les principaux exégètes sont indiqués dans l'article COMMENTAIRE.

EXEMPLES. Ils occupent une grande

(1) Conf. Hug, *Compte rendu de la Vie de Jésus*, de Strauss, dans la *Gaz. théol. de Fribourg*, ann. 1840-1843.

(1) I *Jean*, 1, 1-5.
(2) *Voy.* EXÉGÈSE.

place dans l'enseignement catéchétique et homilétique. Ils éclaircissent les idées purement abstraites, réveillent l'intérêt, et fortifient la volonté par le désir de l'imitation. Aussi l'ordre religieux qui avait choisi pour sa mission principale l'éducation de la jeunesse fit de tout temps un usage fréquent de l'exemple, et, à certaines époques de l'année, faisait des sermons spéciaux dans ce sens.

Les exemples manquent leur but quand ils sont trop nombreux, quand ils ne sont pas simples et frappants. C'est dans la Bible surtout que le ministre de la parole doit chercher ses exemples, comme le dit Fénelon : « Il faut tâcher de leur donner plus de goût pour les histoires saintes que pour les autres, non en leur disant qu'elles sont plus belles, ce qu'ils ne croiraient peut-être pas, mais en le leur faisant sentir sans le dire. Faites-leur remarquer combien elles sont importantes, singulières, merveilleuses, pleines de peintures naturelles et d'une noble vivacité. Celles de la création, de la chute d'Adam, du déluge, de la vocation d'Abraham, du sacrifice d'Isaac, des aventures de Joseph, de la naissance et de la fuite de Moïse, ne sont pas seulement propres à réveiller la curiosité des enfants; mais, en leur découvrant l'origine de la religion, elles en posent les fondements dans leur esprit. Il faut ignorer profondément l'essentiel de la religion pour ne pas voir qu'elle est tout historique; c'est par un tissu de faits merveilleux que nous trouvons son établissement, sa perpétuité, et tout ce qui nous la fait croire et pratiquer (1). »

Aux exemples tirés de la Bible viennent se joindre ceux de l'histoire de l'Église et des légendes des saints. On peut aussi se servir avec profit d'exemples bien choisis dans l'histoire profane. Des exemples sans authenticité, qui ne seraient que le fruit de l'imagination, ne peuvent être allégués dans un sermon, ni dans un catéchisme; tout au plus peuvent-ils l'être avec les petits enfants, sous forme de parabole, parce que la confiance qui est due à la parole du prédicateur ou du catéchiste exige qu'il n'affirme que la vérité absolue, et que l'abus de cette confiance pourrait facilement nuire à la délicatesse de la foi qu'il réclame pour les vérités religieuses dont il est l'interprète.

(1) *De l'Éducation des filles*, c. 6, p. 485, t. II, édit. Didot, 1852.

EXEMPTION. Le droit canon désigne par ce terme l'affranchissement dont une ou plusieurs personnes ou des corporations entières jouissent par rapport à la juridiction des supérieurs ecclésiastiques ordinaires et immédiats, et quant à la subordination qui leur est due en général. Comme, d'après l'esprit de la législation ecclésiastique, la juridiction de chaque évêque doit s'étendre sur toutes les personnes, sur tous les instituts et toutes les corporations qui sont dans son diocèse, les exemptions sont des exceptions à la règle et font partie comme telles de la catégorie des *priviléges*. C'est pourquoi elles ne peuvent être accordées que pour des causes justes, raisonnables et formelles, justifiées par le bien qui en doit revenir à l'Église : *Non fiant nisi ex rationabili, justa et expressa causa* (1), et elles doivent être strictement interprétées, c'est-à-dire qu'une exemption ne peut être étendue au delà de ce que porte la lettre du document sur lequel elle se fonde (2). Dans le doute, celui qui allègue une exemption doit la prouver.

D'après le droit canonique commun, l'exemption s'*acquiert* soit par un privilége papal (3), ou par la prescription

(1) *Conc. Constantiense.*
(2) C. 7, 8, X, *de Privilegiis*, 5, 33.
(3) C. 10, *de Privilegiis*, in VI, 5, 7.

de quarante ans, avec un titre légal évident (1).

On divise les exemptions en *totales* et *particulières*, suivant qu'elles se rapportent à tous les droits de juridiction du supérieur immédiat ou seulement à quelques-uns. Si l'exemption ne concerne qu'un individu, elle est *personnelle;* si elle embrasse des corporations ou des localités, elle devient *locale*. Enfin on les distingue d'après la position du supérieur immédiat de la juridiction duquel elles affranchissent; ainsi il y a des exemptions de la juridiction du *curé*, par exemple dans les garnisons, qui souvent sont soustraites au curé du lieu et placées sous la juridiction d'un aumônier militaire; des exemptions de la *juridiction archiépiscopale*, un diocèse étant immédiatement sous l'autorité du Pape, comme l'étaient autrefois les évêchés de Bamberg, de Ratisbonne, de Passau, comme l'est aujourd'hui celui de Breslau. Les exemptions les plus fréquentes sont les exemptions de la *juridiction épiscopale*, et, parmi celles-ci, les plus importantes, celles des *couvents*.

Primitivement tous les couvents d'un diocèse étaient absolument sous l'autorité de l'évêque. Le concile de Chalcédoine (451) décréta cette dépendance (can. 4) dans la forme d'une loi, et l'empereur Justinien, d'accord avec cette loi, ordonna que les plaintes contre les clercs et les *moines* seraient portées au forum de l'évêque, « parce que tous sont subordonnés à l'évêque (2); » et le premier concile d'Orléans (511) décida (can. 21) que les moines seraient soumis à l'abbé, l'abbé à l'évêque (3).

Quoique, plus tard, plusieurs conciles provinciaux maintinrent ce principe, les couvents, à partir du sixième siècle, obtinrent différents priviléges qui les exemptèrent de la juridiction des évêques diocésains. D'un côté, comme foyer de la science et de la vie religieuse, ils obtinrent des conciles, des Papes, et même des évêques, de nombreuses distinctions; d'un autre côté, la législation dut les protéger contre l'oppression des évêques, qui élevaient assez souvent les prétentions les plus arbitraires et les plus injustes sur les biens des couvents, exerçaient une influence intéressée et nuisible sur les élections des supérieurs, contrairement aux règles de l'ordre, et troublaient le silence et la paix de ces maisons en venant remplir les fonctions épiscopales dans leurs églises avec une suite nombreuse et un grand concours de monde. Si ces priviléges n'avaient été que la reconnaissance de services rendus ou la protection légale nécessaire contre l'oppression, il n'y aurait certainement pas eu d'objection sérieuse à élever contre eux; mais, à dater du onzième siècle, les exemptions commencèrent à se multiplier arbitrairement; beaucoup de couvents furent entièrement soustraits à la juridiction épiscopale et placés immédiatement sous l'autorité du Pape. Des princes et des rois demandèrent au Saint-Siége, par l'intermédiaire des évêques, que les couvents qu'ils avaient fondés fussent affranchis du lien diocésain et placés sous la protection immédiate de Rome, afin de garantir leurs fondations des violences des grands. Il est vrai que maints fondateurs crurent pouvoir élever des prétentions sur le spirituel comme sur le temporel des institutions créées par eux. L'Église ne s'opposa pas toujours énergiquement à leurs prétentions. Déjà Charles le Chauve avait demandé au Pape, pour son couvent de Saint-Corneille, à Compiègne, l'exemption de la juridiction épiscopale. Des évêques firent les mêmes demandes, ainsi, celui de Chartres, pour le couvent de Vendôme. D'autres couvents furent directement déclarés

(1) C. 15, 18, X, *de Præscript*, 2, 26.
(2) Nov. 123, c. 21.
(3) C. 16, c. XVIII, quæst. 2.

exempts par le Pape, désireux de les distinguer par ce privilége, en mémoire des événements historiques qui se rattachaient à leur origine ; tel fut le cas du mont-Cassin, couvent-mère de l'ordre des Bénédictins. Enfin parfois certaines circonstances locales rendaient ces exemptions désirables, comme ce fut le cas pour le chapitre de Brandebourg, qui, entouré de païens, fut autorisé à demander à quelque évêque que ce fût de remplir les fonctions épiscopales dans son sein (1).

Quoiqu'il résulte de ce qui précède, et contrairement à ce qu'on a souvent prétendu, que les exemptions ne furent en aucune façon le fruit de l'ambition des Papes cherchant à affaiblir la juridiction épiscopale, et qu'au contraire on peut démontrer la répugnance avec laquelle très-souvent les Papes accordèrent ces libertés (2), et la persévérance qu'ils mirent à ce qu'on demeurât sous la juridiction de l'Ordinaire (3), il n'en est pas moins vrai que, dans le cours des siècles, les exemptions s'écartèrent de plus en plus de leur destination primitive. Elles s'étendirent sans mesure : des Ordres entiers, des chapitres, des universités furent exempts ; la puissance épiscopale fut restreinte de tous côtés, réduite autant que possible ; les couvents cherchèrent par toutes sortes de voies tortueuses et de motifs futiles à se soustraire à la surveillance incommode de leurs supérieurs immédiats ; d'incessants procès de compétence entre les abbés et les évêques devinrent la conséquence de cet état de choses ; quelques prélats même furent non-seulement affranchis de tout lien diocésain, *prælati nullius diœceseos*, mais exercèrent sur les domaines de leurs couvents une sorte de juridiction épiscopale, *jus episcopale vel quasi*.

A dater de l'époque où ces abus, si contraires à la discipline, s'établirent, il s'éleva contre eux, dans le sein même de l'Église, qui pour chaque mal a un remède approprié, une puissante réaction, et S. Bernard en fut le chef. « Autre chose, disait-il aux moines exempts de Cluny, en leur rappelant l'origine de leurs libertés, autre chose est ce que donne l'affection, autre chose ce qu'arrache l'ambition impatiente du joug, *aliud quod largitur devotio, aliud quod molitur ambitio impatiens subjectionis.* »

Jean de Salisbury et son savant et hardi disciple, Pierre de Blois, prirent énergiquement parti pour les droits des évêques ; Pierre de Blois (1) faisait remarquer au Pape Alexandre III que les abbés ne voulaient être exempts que pour lâcher la bride à leurs caprices et vivre dans la débauche, tandis que les religieux s'abandonnaient à l'oisiveté et à de vains bavardages ; il donne (2) à son propre frère, abbé exempt de Maniaco, en Sicile, le conseil de remettre sa prélature entre les mains du Pape et de se retirer dans la solitude de son couvent. Les deux conciles généraux de Latran (1179, 1215) élèvent les mêmes plaintes, et S. François d'Assise se prononce contre les exemptions en ces termes : « Mon privilége et celui de mes frères consiste à n'avoir pas de privilége sur la terre, mais à obéir à tout le monde et à nous estimer les serviteurs de chacun. » La voix de ces saints personnages fut écoutée ; la législation opposa de toutes manières une énergique résistance à l'extension immodérée des exemptions. Alexandre III donna des instructions à ses légats (1179) pour qu'ils sussent que le payement d'un

(1) Hurter, *Hist. du Pape Innocent III*, t. III, p. 488.

(2) Thomassin, *Vet. et nov. Eccles. discipl.*, t. III, 37.

(3) Hurter, l. c., p. 492.

(1) *Épître* 68.

(2) *Épître* 90.

impôt annuel fait par une église au siége apostolique n'était pas une preuve que cette église fût affranchie de la juridiction épiscopale; qu'un pareil affranchissement ne pouvait reposer que sur un privilége formel, et ne pouvait en aucun cas être étendu au delà des termes de la concession primitive (1). Innocent III remarque de même que la protection que le Pape accorde à une église ne renferme encore en aucune manière une exemption (2); Boniface VIII ordonne que toutes les églises et tous les couvents qui se disent exempts en vertu d'un titre douteux se soumettent à l'enquête de l'Ordinaire et restent sous sa juridiction tant que l'affranchissement n'est pas prouvé (3). La loi d'Innocent IV, de 1245, selon laquelle ceux qui appartiennent à un couvent exempt doivent être punis par l'évêque pour les fautes commises hors du couvent (4), est édictée dans le même but; enfin Boniface VIII prend la mesure la plus décisive en arrêtant que les couvents exempts ne sont exempts qu'en tant que couvents, mais qu'en tout ce qui concerne le ministère des âmes ils doivent être subordonnés à l'évêque diocésain (5).

De même que la réaction dont nous avons parlé était dirigée non contre les exemptions, comme telles, mais contre leur extension immodérée, de même les ordonnances des Papes ne s'étaient tournées que contre cet excès et avaient par là répondu aux exigences de leur temps; mais leurs successeurs ne s'en tinrent pas malheureusement à ces sages décisions; ils étendirent au contraire les exemptions d'une façon jusqu'alors inouïe. Pendant l'exil d'Avignon les Papes furent amenés à ces concessions par des motifs financiers; pendant le grand schisme chacun des antipapes chercha à se créer des partisans par des moyens de ce genre; aussi, au concile général de Vienne (1311), les évêques élevèrent de nouvelles plaintes contre les préjudices causés à leur pouvoir par les exemptions, et, au concile de Constance, Martin V (1) reprit toutes les exemptions accordées depuis la mort de Grégoire XI et promit de ne plus affranchir à l'avenir du pouvoir de l'évêque diocésain que par des motifs légitimes et après avoir entendu l'évêque intéressé lui-même. Enfin le concile de Trente prit ici, comme dans d'autres circonstances, les droits des évêques sous sa protection. Il ne confirma pas, il est vrai, la proposition des princes et des évêques allemands, conçue en ces termes : *Revocandas* OMNES *exemptiones contra jura communia passim concessas*, *monasteriaque* OMNIA *sub episcopi potestate constituenda, sub cujus sunt diœcesi,* » parce qu'il ne voulut ni violer d'anciens droits légitimement acquis, ni laisser sans récompense les nombreux services rendus par les Ordres religieux à l'Église, en face du clergé séculier tombé scientifiquement et moralement très-bas; mais il n'en décréta pas moins de notables restrictions aux exemptions, en restituant aux évêques certains droits, et en leur transmettant l'exercice d'autres droits à titre de délégués apostoliques. Il ordonna :

1° Que les réguliers ne pourraient administrer le sacrement de Pénitence sans l'approbation spéciale de l'évêque (2); qu'ils ne pourraient prêcher hors des églises du couvent sans sa permission (3);

2° Que les censures prononcées par l'évêque et les jours de fête prescrits

(1) C. 8, X, *de Privilegiis*, 5, 33.
(2) C. 18, X, h. t., 5, 33.
(3) C. 7, *de Privilegiis*, in VI, 5, 7.
(4) C. 1, h. t., in VI, 5, 7.
(5) C. 9, h. t., in VI, 5, 7.

(1) *Bulla de Exemptionibus*, sess. XLIII.
(2) Sess. XXIII, c. 15, *de Reform.*
(3) Sess. V, c. 2; sess. XXIV, c. 4, *de Ref.*

par lui seraient publiés et observés dans les églises des exempts, et que les réguliers exempts paraîtraient, d'après la volonté de l'Ordinaire, aux processions publiques (1);

3° Que les fautes commises par les réguliers hors du couvent seraient punies par l'évêque (2);

4° Que dans tous les points concernant le saint Sacrifice de la messe les réguliers seraient, comme tous les autres membres du clergé, soumis à la juridiction de l'Ordinaire (3);

5° Que l'évêque diocésain aurait le droit de visiter en tout temps, aussi souvent qu'il le jugerait nécessaire, les couvents et les chapitres exempts (4).

Ces décisions du concile de Trente formèrent la base de la discipline ecclésiastique par rapport aux exemptions, en Allemagne, jusqu'à ce que Joseph II, aveuglément acharné à la pensée d'arracher l'Église catholique à son centre vivant, abolit, par son décret aulique du 30 mai 1783, toutes les exemptions, et interdit l'union des couvents avec des supérieurs étrangers (5); en France, jusqu'au moment de la Révolution, qui supprima la juridiction qu'exerçaient les chapitres, les abbés, les archidiacres, par exception à la règle, et où, en vertu du Concordat de 1801 et des bulles qui en furent la conséquence, il n'y eut plus d'autres Ordinaires que les archevêques, les évêques, et les chapitres pendant la vacance du siége.

Plus tard la sécularisation détruisit en Allemagne un grand nombre d'instituts exempts, et les législations modernes ont également ou défendu ou subordonné les exemptions à l'assentiment du gouvernement; telle l'ordonnance du 30 janvier 1830, § 2, pour la province ecclésiastique du Haut-Rhin.

Il existe encore aujourd'hui une espèce particulière d'exemption en Autriche : les militaires de tout l'empire sont, depuis 1720, exempts de la juridiction de l'évêque, et sont sous celle d'un aumônier apostolique qui est nommé par l'empereur et qui exerce la juridiction épiscopale sur tous les individus de l'armée (1). En France il n'y a d'exempt que le chapitre impérial de Saint-Denys (2). En outre, d'après un décret de la congrégation des Réguliers, du 1er octobre 1834, le supérieur général de l'ordre de Cîteaux confirme les abbés de la Trappe, tandis qu'en général les souverains Pontifes se sont réservé la confirmation de l'élection des abbés.

Cf. Van Espen, *de Exemptione a jurisdictione Ordinariorum*, *in Juris eccles. univ.*, P. III, tit. 12; Ferraris, *Prompta Bibliotheca*, s. v. *Regularis*, art. II.

KOBER.

EXERCICES SPIRITUELS OU **RETRAITES** (*exercitia spiritualia*), pratiques religieuses destinées aux prêtres et aux gens du monde, ayant pour but le renouvellement de l'esprit intérieur. D'ordinaire on fait une retraite en se retirant, pendant quelques jours, de ses affaires habituelles, pour méditer dans le silence et le recueillement de l'esprit, sous la direction d'un confesseur expérimenté, les vérités éternelles, pour jeter un regard sérieux sur sa vie passée, se préparer à recevoir dignement le sacrement de la Pénitence et celui de l'Autel, renouveler ainsi sa vie intérieure, et reprendre, avec de nouvelles forces et un sens nouveau, les occupations de la vie commune. Outre les âmes d'élite appelées par une vocation spéciale à

(1) Sess. XXV, c. 12, 13, *de Regular.*
(2) Sess. VI, c. 3, *de Ref.* Sess. XXV, c. 14, *de Regular.*
(3) Sess. XXII, *Decretum de Observ. et evit. in celebr. Missæ.*
(4) Sess. VI, c. 4, *de Ref.*
(5) Helfert, *Droit des évêques*, p. 140.

(1) Helfert, l. c., p. 148.
(2) *V.* CHAPITRE DE SAINT-DENIS, t. VI, p. 186.

se retirer des agitations du monde, à se séparer de tous les intérêts terrestres, et à se préparer, par des exercices spirituels permanents, à la perfection du ciel, il s'est rencontré souvent des personnes vivant dans le monde, des rois, des hommes d'État, des savants, qui ont jugé utile de renoncer, pendant quelques jours, au tumulte habituel de leurs fonctions, pour se recueillir dans la solitude et rattacher à Dieu leur âme trop souvent éloignée de lui. Les corporations religieuses renouvellent de même l'esprit de foi et de dévouement dans leurs membres en les réunissant de temps en temps par des exercices de ce genre, et en ranimant par des retraites ferventes la vie allanguie, l'esprit menacé de s'éteindre. Ce fut surtout le fondateur de l'ordre des Jésuites, S. Ignace de Loyola, à qui sa profonde expérience de la vie spirituelle apprit l'art de changer complétement les dispositions du cœur humain, qui mit le sceau de la perfection à la pratique des retraites par ses *Exercices spirituels*. Sa méthode, garantie par l'expérience des siècles, a été approuvée par l'Église. Le Pape Alexandre VI accorda, par son bref du 12 octobre 1657, une indulgence plénière à tous les ecclésiastiques et à tous les laïques qui suivraient pendant huit jours les exercices d'après la méthode de S. Ignace, dans une maison de la Compagnie de Jésus.

Les parties principales de ces exercices de S. Ignace sont les suivantes :

1° Des méditations, c'est-à-dire des entretiens avec soi-même et avec Dieu sur les vérités les plus saisissantes de la religion, sur la destination de l'homme, sur le péché, les fins dernières, la conversion du pécheur, sur la vie du Christ et sa mort, sur les vertus chrétiennes. La série de ces méditations comprend la triple vie connue dans la mystique sous le nom de *vie purgative, vie illuminative, vie unitive;*

2° Des considérations sur les devoirs d'état, sur les moyens de pratiquer la vertu;

3° Des lectures spirituelles, tirées des saintes Écritures et des écrits des auteurs spirituels des temps anciens et modernes approuvés;

4° Des prières orales;

5° Des examens de conscience généraux et particuliers;

6° Des résolutions sur un plan de vie;

7° La préparation à la réception des sacrements de Pénitence et de l'Autel.

Lorsque plusieurs personnes se réunissent pour faire ces exercices, une règle strictement observée est celle du silence.

Ce sont des retraites de ce genre qui, d'après les ordonnances des évêques, préparent aux saints Ordres les candidats du sacerdoce. On pratique en général ces exercices pendant le carême dans les séminaires, pour réveiller l'esprit apostolique dans les jeunes élèves et les confirmer dans leur vocation.

Les évêques invitent aussi les membres du clergé de leurs diocèses à des retraites de ce genre, pour les retirer pendant quelque temps de l'agitation extérieure de leur ministère pastoral et leur imprimer un nouvel élan dans l'accomplissement de leurs devoirs sacrés. De semblables retraites se donnent dans les communautés religieuses d'hommes ou de femmes. Certaines communautés, comme celle des dames du Sacré-Cœur, conformément à leurs statuts, ouvrent chaque année, au carême, dans leurs chapelles, des retraites pour les femmes du monde, afin que, se retirant pour quelques moments des préoccupations et des dissipations de la vie mondaine, elles puissent rentrer en elles-mêmes, se reconnaître, recueillir leur esprit, et se remettre en face du but de

la vie, toujours le même, quelque carrière qu'on suive, quelque rang qu'on occupe. Les dames du Bon-Pasteur donnent des retraites pour ramener à Dieu les femmes repenties. Les missions faites par les Jésuites et les Liguoristes sont des espèces de retraites spirituelles pour le peuple.

Il est fort à désirer que le goût de ces exercices spirituels se répande de plus en plus parmi le clergé et parmi les laïques : ce serait un infaillible signe d'un progrès réel dans la foi et la piété; un usage raisonnable et sérieux de ces saints exercices n'entraîne aucun des inconvénients dont l'imagination et les préjugés de l'ignorance ou de la malveillance évoquent trop souvent les fantômes.

VATER.

EXHÉRÉDATION. A. *Des enfants et des parents en général.* D'après le droit romain païen le père pouvait exhéréder ses enfants, qu'ils fussent encore sous sa puissance ou qu'ils fussent émancipés; seulement il fallait que l'exhérédation (*exhæreditare*) fût formellement énoncée dans son testament; il ne suffisait pas de les passer sous silence (*præterire*). A cette condition il n'avait pas de motif à alléguer pour les frapper d'exhérédation. Cette faculté cruelle fut restreinte sous l'influence du Christianisme, en ce sens que l'exhérédation ne put avoir lieu qu'en se fondant sur des motifs graves et explicitement énoncés (1). Cette condition s'applique à tous les héritiers légitimes, non-seulement dans le cas de l'exhérédation formelle, mais encore dans celui de la prétérition tacite qui était permise à la mère à l'égard de ses enfants et aux enfants vis-à-vis de leurs parents. Les justes causes, *justæ causæ*, qui permettaient à des ascendants d'exhéréder ou de passer sous silence leurs descendants légitimes, se trouvent dans Justinien, *Novelle* CXV, c. 3, §§ 1-14, et les causes qui autorisent les descendants à déshériter formellement ou omettre dans leur testament leurs ascendants sont indiquées dans la même *Novelle* CXV, c. 4, §§ 1-8. Dans les deux cas il est fait mention, entre autres causes justes de l'exhérédation, de la renonciation à la vraie foi, comme étant une espèce d'ingratitude, *species ingratitudinis.* Ceci nous amène à la question de savoir si, de nos jours, le changement de religion de la part de Chrétiens dont la confession est reconnue par les lois peut devenir un motif légal d'exhérédation. Il est évident qu'il n'est question à cet égard que des pays où la loi n'a pas établi, comme en France, l'absolue liberté des cultes.

(1) *Voy.* ÉMANCIPATION, A.

B. *Exhérédation fondée sur le motif du changement de religion.* Le droit romain donne, comme juste cause d'exhérédation des ascendants et descendants légitimes les uns à l'égard des autres, l'apostasie de la foi catholique romaine. *Si quis de prædictis parentibus orthodoxus constitutus senserit suum filium vel liberos non esse catholicæ fidei,... licentiam habeat pro hac maxime causa ingratos eos et exhæredes in suo scribere testamento.* Et en outre : *Si quis de prædictis liberis orthodoxus constitutus senserit suum parentem vel parentes non esse catholicæ fidei, hæc et in eorum persona tenere, quæ supra de parentibus jussimus* (1). Le législateur déclare formellement, dans le premier texte cité et à la fin du second, que cette exhérédation des héritiers légitimes est motivée par l'*ingratitude* manifestée à l'égard du testateur. *Et hæc quidem pro ingratitudinis causa decernimus.... Et hæc quidem exhæredationis aut præteritionis pœnæ, quantum ad in-*

(1) Nov. 115, c. 3, § 14, et c. 4, § 8.

gratitudinis causas, contra prædictas personas statuendæ sunt. Si quæ autem ex his inter crimina reputantur, earum auctores etiam alias pœnas sentiant legibus definitas. Ainsi évidemment dans ce cas la loi menace de l'exhérédation légale les héritiers légitimes, non comme hérétiques, mais comme coupables d'ingratitude; car l'hérétique, comme tel, était d'ailleurs déclaré incapable d'hériter, *incapax*, par des motifs politiques, par la loi portée contre les hérétiques (1), de sorte qu'il n'était plus loisible au testateur de lui laisser ou de lui retirer sa part légitime. Ainsi l'exhérédation n'est pas édictée dans la *Novelle* comme châtiment d'un acte extérieurement coupable et puni par l'État (telle était alors l'hérésie), mais comme châtiment d'un acte blessant le sentiment personnel du testateur, d'une injure privée faite à lui ou à sa maison, *crimen domesticum seu familiare.*

Par conséquent, s'il s'agit de l'application actuelle de cette loi à un Catholique qui aurait embrassé le protestantisme, la question n'est pas de savoir si ce changement de religion est encore un délit civil frappé d'incapacité d'hériter, car ce n'est évidemment plus le cas. *Sive Catholici sive Augustanæ Confessionis fuerint subditi, nullibi ob religionem.... ab hæreditate.... arceantur* (2). Un changement de religion dans le cercle des Confessions reconnues par les lois de l'empire, et qui jouissent de l'égalité civile, ne peut plus être frappé par l'État de la perte de la capacité d'hériter; mais la question est de savoir (ce qui est douteux d'après l'esprit et la lettre de la loi) si l'adoption du protestantisme a cessé, depuis la paix de Westphalie, d'être un acte qui blesse le sentiment subjectif du testateur et qui lui aurait déplu. Et c'est ce qu'on ne peut évidemment pas nier. Par conséquent, le testateur catholique peut validement deshériter ses héritiers légitimes, qui abandonnent la religion catholique pour embrasser la confession évangélico-luthérienne ou réformée. On pourrait peut-être en conclure que le testateur protestant a un égal droit de deshériter celui qui, ayant appartenu à une famille protestante, rentre dans l'Église catholique; mais cette conséquence n'est pas admissible en droit. Il n'est pas douteux, il est vrai, que si, au temps de Justinien, les rapports religieux de l'État eussent été les mêmes que de nos jours, la loi eût évidemment accordé au testateur protestant la même faculté de déshériter qu'au Catholique; mais ce ne fut pas le cas, et nous n'avons pas le droit de faire entrer dans la loi ce qui n'y est pas. On ne peut pas nier non plus que le motif de la loi serait le même, et que le testateur protestant peut se sentir blessé, tout comme le testateur catholique, par le changement de religion de son héritier; mais la *Novelle* alléguée ne parle que de l'apostasie de l'Église catholique, et prétend formellement épuiser tous les motifs légaux d'exhérédation par les causes qu'elle énumère aux chapitres 3 et 4 : *Præter illas nulli liceat ex alia lege ingratitudinis causas opponere, nisi quæ in hujus constitutionis serie continentur.* Elle exclut par conséquent toute extension des causes d'exhérédation, par interprétation logique, par analogie, par identité des motifs légaux ou de toute autre manière, et la disparité qui existe dans la faculté légale entre le Catholique et le protestant, à cet égard, ne peut être abolie que par les lois particulières de chaque État. En effet, la législation spéciale des divers États s'est écartée de ces décisions du droit commun dans le sujet qui nous occupe. Ainsi, tandis que la législation de Bavière est encore en-

(1) L. IV, §§ 2, 3. *Cod. de Hæret.*, I, 5.
(2) J. P. O. 1648, art. V, § 35.

tièrement conforme au droit romain (1), en Prusse la différence de religion n'est pas un motif d'exhérédation (2), et en Autriche même l'apostasie n'est considérée comme motif d'exhérédation que dans le cas où l'héritier embrasse une religion non chrétienne (3).

PERMANEDER.

EXHORTATION. *Voyez* PARÉNÈSE.

EXIL DES HÉBREUX. *Voyez* CAPTIVITÉ.

EXITUS EPISCOPI. *Voy.* IMPÔTS DU CLERGÉ.

EXOCATACŒLI (Ἐξοκατάκοιλοι). On nommait ainsi ceux qui, à la cour du patriarche de Constantinople, étaient revêtus des plus hautes dignités ecclésiastiques (ὀφφικία, αρχόντικα, ἀξιώματα). C'étaient les dignitaires suivants :

1. Le grand-économe (ὁ μέγας οἰκονόμος), qui administrait les revenus de l'église ;

2. L'inspecteur des couvents d'hommes du patriarcat, et surtout de la ville de Constantinople (ὁ μέγας σακελλάριος);

3. L'inspecteur des vases sacrés et le dépositaire de la juridiction qui les concernait (ὁ μέγας σκευοφύλαξ);

4. Le grand-chancelier, remplissant les fonctions d'archidiacre (ὁ μέγας χαρτοφύλαξ);

5. Le surveillant des églises de la capitale et des couvents de femmes (ὁ σακελλίου).

6. Au douzième siècle, sous le patriarche Xiphilin, il y eut en outre le grand défenseur (ὁ πρωτέδικος), président d'un tribunal, avec douze assesseurs.

Ces dignitaires, même quand ils n'étaient que diacres, avaient le rang d'évêques, et pouvaient par conséquent être comparés aux cardinaux-diacres de la cour romaine. — Il y avait encore d'autres dignitaires : le protosyncelle (ὁ πρωτοσύγκελλος), le protonotaire (ὁ πρωτονοτάριος), le surveillant des vêtements (ὁ καστρήνσιος), le référendaire (ὁ ῥεφερενδάριος), le garde des sceaux ou logothète (ὁ λογοθέτης), le protogreffier (ὁ ὑπομνηματογράφος), le récipiendaire des mémoires pour le tribunal ecclésiastique (ὁ ὑπομιμνήσκων), le scolastique d'Occident (ὁ διδάσκαλος).

Enfin il y avait d'autres charges qui ne se rapportaient qu'au culte public, par exemple le protopapas, etc. Tous ces dignitaires et fonctionnaires étaient placés à droite et à gauche du chœur et divisés en divers degrés. Cette organisation s'évanouit sous la domination des Turcs; il n'en resta plus que les titres. Aujourd'hui il y a à côté du patriarche un synode de huit évêques; deux métropolitains voisins peuvent prendre part aux séances. Une commission, composée de quatre évêques, de quatre princes et de quatre bourgeois, est chargée de l'administration des biens.

SARTORIUS.

On peut consulter, sur l'étymologie du mot *Exocatacœli*, du Cange, *Glossar.*, s. h. v.

EXODE. *Voyez* PENTATEUQUE.

EXORCISME. L'exorcisme (ἐξορκισμός) est une adjuration solennelle adressée au diable pour qu'il ait à s'abstenir de toute hostilité contre les hommes, au nom de la sainte Trinité, et spécialement au nom de Jésus le Sauveur crucifié. On sait que le Christ ordonna souvent au diable de quitter les malheureux dont il avait pris possession (1); son commandement n'était jamais stérile : il parlait, et le diable disparaissait. Comme le Christ donna également mission à ses disciples de chasser les démons (2), et déclara que cette puissance sur les mauvais esprits serait

(1) Cod. Maximil. Bav. civ., part. III, ch. 3, § 17, n. 13.
(2) Code génér. de Prusse, part. II, tit. II, § 399.
(3) Code autr., part. II, cap. XIV, § 768, n. 1.

(1) *Luc*, 4, 35; 8, 29.
(2) *Matth.*, 10, 8.

un signe auquel on reconnaîtrait les vrais disciples (1), l'Église a, de tout temps, fait usage du pouvoir qu'elle a reçu à cet égard, par les exorcismes, et a confié ce soin à une classe spéciale d'ecclésiastiques. L'Église n'exerce pas sans motif son pouvoir par des conjurations solennelles. Jésus-Christ est venu pour arracher au diable l'empire qu'il fait peser sur les hommes (2) ; tout genou doit fléchir devant lui dans le ciel, sur la terre et sous la terre (3) ; au jugement dernier il viendra sur les nuées, pour juger les vivants et les morts. Au nom de Jésus l'enfer tremble de se voir arracher ses armes les plus formidables.

Il y a trois circonstances surtout qui donnent lieu aux exorcismes : la possession, le catéchuménat, et certaines bénédictions d'objets naturels.

La possession est l'état malheureux de ceux dans lesquels le diable établit formellement sa demeure (4); elle était très-fréquente dans les premiers siècles de l'ère chrétienne ; ainsi Origène (5) et Tertullien (6) en parlent comme d'une chose vulgaire et connue. Les exorcismes des possédés étaient alors très-souvent employés ; pendant quelque temps ils furent même prononcés par certains fidèles qui avaient le don spécial, extraordinaire et surnaturel, de chasser les démons. Dans les âges postérieurs et dans les temps modernes les possessions du diable sont plus rares. Il arrive parfois que des gens qu'on tient pour possédés ne sont que corporellement malades et n'ont besoin que de remèdes physiques. Il y a aussi des fourbes qui se prétendent possédés pour exciter la commisération ou attirer l'attention sur eux. C'est pourquoi de nos jours, dans beaucoup de diocèses, les exorcismes ne peuvent être entrepris qu'avec l'autorisation de l'évêque.

Les exorcismes des catéchumènes (adultes ou enfants) sont de la plus haute antiquité ; le concile de Carthage, en 255, en parle comme d'une chose connue ; de même Tertullien (1). On peut en démontrer l'usage habituel dans le Baptême, dans l'Église d'Orient et d'Occident, depuis le quatrième siècle. On souffle sur le catéchumène (tel était déjà l'usage dans les premiers siècles), et on l'oint avec de la salive (en certains endroits avec de la salive et de la terre, ou des cendres), en mémoire du sourd-muet de l'Évangile (2). La conviction qu'a l'Église que quiconque n'est pas régénéré pour le royaume de Dieu appartient au royaume des ténèbres, et que tout sujet des ténèbres est soumis aux insufflations et aux séductions de Satan, a produit cet usage liturgique. L'Église adjure le diable de rendre au Dieu trois fois saint, maître du ciel et de la terre, l'obéissance qui lui est due, et de cesser à jamais toute tentative pour retenir le catéchumène sous l'empire du péché ou pour le rendre infidèle à l'alliance de Jésus-Christ. L'Église ne pense en aucune façon dans ces exorcismes à une possession corporelle du catéchumène par le diable. Elle le conjure parce que l'ennemi du salut de notre âme vit, parce qu'il ne cesse pas de méditer notre perte, et qu'elle cherche à bon droit à briser sa puissance autant que possible.

Parmi les bénédictions qui sont liées à des exorcismes, ou plutôt que les exorcismes précèdent depuis les temps les plus reculés (on peut consulter les plus anciens Sacramentaires de l'Église romaine), se trouve la consécration des

(1) *Marc*, 16, 17.
(2) *Jean*, 12, 31.
(3) *Philipp.*, 2, 10.
(4) *Voy.* POSSÉDÉS.
(5) *Contra Cels.*, l. VII, n. 4.
(6) *Apol.*, c. 23.

(1) *De Idol.*, c. 11.
(2) *Marc*, 7, 33.

saintes huiles faite solennellement par l'évêque le jeudi saint. Les huiles consacrées ce jour-là ont une haute destination ; elles servent à oindre les nouveaux baptisés, les confirmés, les malades, les prêtres et les évêques nouvellement ordonnés, à sacrer les rois et les empereurs, à consacrer les églises, les autels, les calices, à bénir les cloches. L'évêque en exorcisant les huiles ordonne au Malin de se retirer de ce qui est saint et de ne pas répandre son souffle envenimé là où le Tout-Puissant manifeste sa présence par ses bénédictions ; l'évêque s'arme de la vertu du Saint-Esprit et parle pour la gloire du Très-Haut.

La seconde bénédiction qui est précédée d'un exorcisme est celle de l'eau bénite : les motifs sont les mêmes. C'est avec de l'eau bénite que le pieux Chrétien se signe le matin et le soir, toutes les fois qu'il entre dans l'église et qu'il en sort. Un grand nombre de bénédictions se font avec de l'eau bénite; telles la bénédiction des accouchées, celle des cimetières, des aliments, des images, des crucifix, des cierges, des maisons et de divers objets d'un usage journalier. L'aspersion avec de l'eau bénite est un pieux usage qui accompagne partout le fidèle, qu'il rencontre partout. Qu'il serait heureux que les hommes, toutes les fois qu'ils s'aspergent d'eau bénite ou qu'ils se servent d'un objet bénit, pussent penser, parler, agir pour la gloire de Dieu et convertir ainsi toutes leurs actions en un culte vivant et permanent du Seigneur ! Si les efforts incessants du diable tendent à détourner partout l'homme de ce service de Dieu, l'Église a droit à la reconnaissance des fidèles lorsqu'elle charge ses prêtres d'émousser autant que possible les aiguillons que le prince du péché lance sans discontinuer contre les hommes, pour les perdre.

F.-X. Schmid.

EXORCISTE. *Voyez* Ordres.

EXOUCONTIENS. *Voyez* Aétius.

EXPECTATIVES (survivances). La promesse faite à une personne, par le collateur d'un bénéfice, de le lui accorder en cas de vacance, est contraire aux considérations générales qui doivent prévaloir dans la distribution des charges de l'Église. Ces charges doivent être accordées au plus digne ; or les circonstances peuvent changer dans l'intervalle d'une promesse faite à la vacance d'un bénéfice, et par conséquent les concessions accordées à l'avance rendent impossibles le libre choix entre les candidats et la nomination du plus digne, abstraction faite de ce que, dans le cas de l'expectative, c'est surtout l'établissement positif du candidat qu'on a en vue. Aussi jusqu'au douzième siècle les expectatives des charges ecclésiastiques furent inconnues.

Lorsque l'usage s'introduisit d'ordonner des ecclésiastiques sans fonction déterminée, il arriva que les Papes recommandèrent des ecclésiastiques ordonnés de cette manière, et qui n'étaient attachés à aucune église, aux évêques et aux chapitres, pour qu'on leur accordât des bénéfices. Les recommandations eurent lieu d'abord sous forme de prières ; ces prières, *preces*, se changèrent dans le douzième siècle en *mandata de providendo* (1). Dans le cas où l'on hésitait à exécuter ces mandats, le Saint-Siége procédait d'abord par un monitoire, *litteræ monitoriæ*, puis par des lettres impératives, *litteræ præceptoriæ*, enfin par un ordre d'exécution donné à un exécuteur nommé *ad hoc*, *litteræ executoriæ* (2).

La création de ces *mandata de providendo* s'associa naturellement aux expectatives des bénéfices, les recom-

(1) C. 7, *de Rescr.*, I, 3.

(2) C. 30, 37-40, X, *de Rescr.* (1, 3); c. 4, X. h. t. (3, 8) ; c. 3, 4, eod., in VI (3, 7).

nandations des Papes et les ordres de ollation n'ayant pas précisément pour bjet des bénéfices actuellement va-nnts, mais souvent des bénéfices dont a vacance était à venir. Ce furent urtout les bénéfices des chapitres ui furent ainsi concédés par les Papes t qui amenèrent par la suite les remiers et les principaux abus. Dans 'origine les expectatives eurent un but ouable, puisqu'elles devaient assurer e sort des prêtres ou des savants qui vaient bien mérité de l'Église par leur ninistère ou leurs travaux scientifiques; mais plus tard elles servirent trop sou-vent à la simple faveur. Dans les chapitres qui furent de bonne heure considérés comme des établissements devant pourvoir au sort de la noblesse, ces nominations furent déterminées par des considérations de rang et de famille (1). Les chapitres eux-mêmes accordèrent des survivances pour des places de chanoines non encore vacantes dans les *capitulis clausis*, c'est-à-dire dans les cathédrales ou les collégiales dont le nombre des bénéfices était fixé par les statuts (2). Les rois s'immiscèrent aussi dans la collation des bénéfices par des recommandations. Ils obtinrent par l'usage le droit, comme on en trouve des preuves dans les documents du treizième siècle, de donner la survivance du premier bénéfice venant à vaquer dans chaque chapitre, à dater du commencement de leur règne; ce fut le droit dit *jus primarum precum*, que beaucoup de princes voulurent même exercer sur les chapitres collégiaux. Certains archevêques et évêques allemands avaient eux-mêmes fait valoir ce *jus primæ precis* dans les chapitres (1).

Ainsi, dans le treizième siècle, les *mandata de providendo* et les expectatives s'étaient déjà multipliées d'une manière si notable que les Papes eux-mêmes se virent obligés d'accorder à certains chapitres l'exemption de ce droit par des indults. Le troisième concile de Latran, dans l'intérêt de la nomination des candidats les plus dignes aux fonctions ecclésiastiques, et pour obvier au scandale public, abolit toutes les survivances de bénéfices ecclésiastiques (2); mais la défense ne fut pas appliquée aux expectatives papales, parce que celles-ci avaient pour objet non un bénéfice déterminé, mais un bénéfice indéterminé, résultant de la première vacance.

Le grand schisme amena de graves abus dans la distribution des expectatives, que chacun des Papes accordait aux candidats qu'il voulait gagner à son parti; elles furent plus nombreuses que jamais. Martin V renonça, au concile de Constance, à la collation du tiers de toutes les places non réservées au Pape pour d'autres motifs. Les conciles de Bâle et de Trente interdirent complétement les mandats *in providendo* et les survivances, et tarirent par là une abondante source de litiges (3). Le décret du concile de Trente est conçu en ces termes (4) : *Decernit sancta synodus mandata de providendo et gratias quæ expectativæ dicuntur nemini amplius, etiam collegiis, universitatibus, senatibus et aliis singularibus personis, etiam sub nomine indulti, aut ad*

(1) *Voy.* la dissert. de Schmidt : *De eo quod circa exspectativas ad canonicatus et statutis et observantiis Germaniæ justum est*, dans Mayer, *Thes. Jur. eccl.*, t. I, p. 249 sq.

(2) Conf. Dürr, *de Capitulis clausis ecclesiarum tam cathedralium quam collegiatarum in Germania*, dans Schmidt, *Thes. Jur. eccl.*, t. I, p. 122 sq.

(1) Voyez, pour Mayence, Würdtwein, *Subs. diplom.*, t. III, p. 1; pour Ratisbonne, Ried, *Cod. diplom.*, Ratisb., t. II, p. 349.

(2) C. 2, 13, 16, X, *de Concess. præb.*, c. 2, eod. in VI (3, 7).

(3) *Concil. Basil.*, sess. XXXI, *Decretum de collationibus benefic.*

(4) *Conc. Trid.*, sess. XXIV, c. 19, *de Ref.*

certam summam vel alio quovis colore concedi, nec hactenus concessis cuiquam uti licere. Sed nec reservationes mentales, nec aliæ quæcunque gratiæ ad vacatura, nec indulta ad alienas ecclesias vel monasteria, alicui, etiam ex sanctæ Romanæ Ecclesiæ cardinalibus, concedantur, et hactenus concessa abrogata esse censeantur. Malgré cela, la collation des survivances par les chapitres dura jusqu'à l'abolition de l'organisation ancienne des chapitres; elle n'existe plus La nomination des coadjuteurs avec survivance est également défendue par le concile de Trente (1) : *In coadjutoriis quoque cum futura successione idem posthac observetur ut nemini in quibuscunque beneficiis ecclesiasticis permittantur.* Cependant le concile accorda la survivance pour les coadjuteurs des évêques et des abbés concédée avec l'autorisation du Pape, dans le cas d'une nécessité urgente, d'un profit réel pour une cathédrale ou un couvent, le coadjuteur à nommer avec droit de succession ayant d'ailleurs les qualités canoniques requises pour être évêque ou supérieur d'un couvent (2). On a aussi conservé les expectatives dans les chapitres pour les places de chanoines honoraires (*canonicis honorariis*). Ils n'ont pas de prébende; ils ont un revenu fixe ou la *portio quotidiana* avec la survivance de la première prébende vacante ; mais, d'après la déclaration de la congrégation du concile de Trente, *congregatio concilii Tridentini interpretum*, on ne doit jamais dépasser le nombre de ces places une fois fixé dans un chapitre. En Autriche, les chanoines honoraires ont droit aux premières prébendes du chapitre vacantes (3). En Prusse, les chanoines honoraires qui perçoivent un revenu fixe sur les biens du chapitre succèdent aussi, en général, aux premières prébendes vacantes (1). On sait qu'en France le titre de chanoine honoraire est purement honorifique et ne donne aucun droit. Les empereurs d'Allemagne conservèrent leur droit de premières prières jusqu'à l'abolition de l'empire. On a maintenu l'usage des survivances pour les autres bénéfices à l'égard desquels la défense du concile de Trente est absolue, quoique les lois de certains pays les proscrivent. En Bavière, une ordonnance du 16 août 1776 défendit les expectatives des bénéfices ecclésiastiques; dans la Hesse électorale elles sont en général proscrites (2). En Autriche, un décret aulique des 20, 29 novembre et 20 décembre 1780, et une ordonnance du 3 juin 1794 interdisent aux patrons de promettre aux candidats, avant le concours des curés, les cures dont ils disposent. L'édit de Bade, du 24 mars 1808, sur l'exercice des droits seigneuriaux de l'Église, distingue entre les expectatives déterminées, qu'il défend, et les expectatives non déterminées, qu'il autorise. Que si néanmoins les survivances de bénéfices déterminés sont données, non-seulement elles n'obligent pas, mais elles peuvent devenir pour l'autorité ecclésiastique supérieure un motif légal de rejeter, sans autre motif, celui qui, ayant la survivance, aurait été nommé, dans le cas où cela paraîtrait utile au gouvernement de l'Église. On considère aussi comme survivance déterminée celle qui s'applique au premier bénéfice vacant. On peut accorder des expectatives indéterminées, c'est-à-dire promettre une des fonctions prochainement vacantes, pour récompenser des services rendus.

(1) *Conc. Trid.*, sess. XXV, c. 7.
(2) *Voy.* COADJUTEUR.
(3) *Décret aulique* du 23 mai 1782.

(1) *Voy.* Bulle de circonscription, *de Salute animarum.*
(2) Ledderhose, *Droit eccl. de la Hesse élect.*, Marb., 1821, p. 291.

Ces promesses doivent se réaliser par l'une des trois premières vacances. Du reste, une expectative déterminée ne vaut qu'autant qu'elle est donnée par écrit, et seulement contre le donateur, non contre ses héritiers ou successeurs.

Buss.

EXPIATION (JOUR DE L') chez les anciens Hébreux et les Juifs modernes. *Voyez* FÊTES DES HÉBREUX.

EXPLICATION DE L'ÉCRITURE SAINTE. *Voyez* EXÉGÈSE.

EXPOSITION DU SAINT SACREMENT. L'adoration du très-saint Sacrement de l'autel est aussi ancienne que la foi en la présence réelle de Jésus-Christ dans ce sacrement, par conséquent aussi ancienne que ce sacrement lui-même. L'usage de l'exposition solennelle est d'une origine postérieure et ne remonte pas au delà du treizième siècle. La profonde vénération qu'on avait pour le saint Sacrement était l'un des motifs qui empêchaient dans les premiers siècles cette exposition durant l'office public. Comme ces offices étaient jusqu'à un certain point abordables aux catéchumènes, aux Juifs et aux païens, on craignait que le mystère de la foi ne pût être livré à quelque profanation en l'exposant publiquement. On peut démontrer par l'histoire que de très-bonne heure les fidèles recouraient au très-saint Sacrement, dans des cas graves et difficiles, l'exposaient sur leurs autels privés et faisaient ainsi leurs prières devant Jésus-Christ présent dans la sainte Eucharistie (1) ; mais ce n'était dans tous les cas qu'une coutume privée. Un pieux auteur (2) a cru pouvoir prouver, d'après S. Ambroise et S. Augustin, que du temps de ces grands docteurs il était d'usage d'exposer pendant huit jours de suite le très-saint Sacrement devant les néophytes, après leur baptême ; mais son argumentation, ne reposant que sur une figure oratoire, doit être considérée comme sans aucun fondement. Il est tout aussi peu démontré qu'on fît alors une exposition du très-saint Sacrement le Jeudi saint et le Vendredi saint dans les tombeaux. On pourrait plutôt trouver une trace de cette exposition dans l'usage dont parle l'Ordo romain (1), et qui consistait à porter devant le Pape ou l'évêque, quand il allait célébrer le saint Sacrifice, une particule de l'hostie consacrée la veille, qu'on déposait sur l'autel, et qu'on mettait dans le calice avant la communion. Le but de cette pieuse coutume était de montrer l'identité du sacrifice actuel avec le sacrifice précédent. Le but de l'exposition du saint Sacrement étant aujourd'hui tout différent, il ne reste qu'une certaine ressemblance extérieure entre les deux institutions.

L'exposition publique du saint Sacrement ne devint une pratique générale de l'Église que par l'établissement de la Fête-Dieu ou plutôt de la procession solennelle du saint Sacrement instituée un peu plus tard ; elle appartient au cercle d'institutions par lesquelles l'Église célèbre sa victoire sur l'erreur et l'incrédulité, glorifie le Sauveur mystérieusement présent sous les espèces visibles, et sollicite les fidèles à louer son inépuisable miséricorde par leurs hymnes et leurs chants, et à lui apporter le tribut de leurs hommages, de leur reconnaissance et de leurs prières.

Dans l'origine l'exposition du saint Sacrement, de même que la procession théophoristique, paraît avoir été spécialement attribuée à la Fête-Dieu ; bientôt on l'étendit à d'autres fêtes solennelles, si bien que dans certaines églises

(1) Gregor. Naz., *Orat. in laudem soror. Gorgoniæ.*

(2) Christ. Lupus, *Dissert. de SS. Sacram. publ. expos. et de sacris processionibus*, c. 9.

(1) *Ordo R.*, I, n. 8 et 22, et *Ordo*, II, 21, 4.

elle a lieu non-seulement les dimanches et fêtes, mais même tous les jeudis.

La question de savoir si l'Église est favorable à la fréquente exposition du saint Sacrement a été résolue par les ordonnances qu'elle a rendues à cet égard. Le concile de Trente prononce l'anathème contre ceux qui rejettent les processions du saint Sacrement et l'usage de l'exposer à l'adoration des fidèles (1). La congrégation des sacrés Rites, qui entre dans le détail, distingue, avant tout, entre l'exposition solennelle et non solennelle. Celle-ci, dans laquelle le saint Sacrement reste voilé et renfermé dans le tabernacle, dont seulement on ouvre la porte, peut avoir lieu dans des circonstances privées et sans une autorisation épiscopale particulière (2).

Mais pour l'exposition solennelle, dans laquelle les espèces du saint Sacrement sont visibles, il faut toujours l'autorisation de l'évêque. Il n'est permis ni aux ordres religieux, ni aux corporations, ni aux curés, d'exposer solennellement le saint Sacrement, sans le consentement de l'Ordinaire (3). L'autorisation de l'évêque est en quelque sorte restreinte en ce que la sainte congrégation romaine a ordonné, le 6 mars 1606, que l'exposition solennelle n'eût lieu qu'aux fêtes solennelles, et hors de là que pour une cause publique et grave, *causa publica et gravis* (4). Pour honorer convenablement la présence sacramentelle du Sauveur et favoriser la piété des fidèles, il fut prescrit en outre qu'à toute exposition du saint Sacrement : 1° on allumerait un nombre convenable de cierges (1) ; 2° qu'on n'exposerait pas de reliques et d'images de saints sur l'autel où se trouverait le saint Sacrement ; 3° qu'on ne prêcherait pas la tête couverte ; 4° qu'on ne célébrerait pas d'autre messe sur l'autel que celle de l'office solennel pour exposer et reposer le saint Sacrement dans le tabernacle ; 5° qu'on ajouterait aux commémoraisons du jour celle du saint Sacrement, *de sancto Sacramento*.

Cf. Prosper Lambertinus (Bened. XIV), *Inst. eccles. inst.*, XXX, n. 17 ; *Opp.*, t. X, ed. Venet., 1767 ; *Conc. Mediol.*, IV ; *Acta*, p. II, cap. 3. J.-Bapt. Thiers, *de Expositione Venerabilis Dissertatio.*

KÖSSING.

EXSUPÈRE, évêque de Toulouse, vers la fin du quatrième et au commencement du cinquième siècle. Les anciens actes de S. Saturnin, évêque de Toulouse (2), mettent Exsupère au niveau de ce saint martyr. Grégoire de Tours (3), d'après le témoignage de Paulin de Nole, le place au nombre des évêques les plus distingués de la Gaule au temps de Paulin, dont il rapporte les paroles : *Si enim hos videas dignos Domino sacerdotes, vel* EXSUPERUM *Tholosæ, vel Simplicium Viennæ, vel Amandum Burdegalæ, vel Diogenianum Albigæ, vel Dynamium Ecolismæ, vel Venerandum Arvernis, vel Alithium Cadurcis, vel nunc Pegasium Petrocoriis, — utcunque se habent sæculi mala, videbis profecto dignissimos totius sanctitatis ac fidei religionisque custodes.* Exsupère était donc un des évêques les plus remarquables parmi les prélats si distingués et si nombreux qui comprirent et réalisèrent dignement leur mission

(1) Sess. XIII, *de Eucharist.*, can. 6.

(2) *Decret. Congr. Episc.*, 1 sept. 1598, 10 dec. 1602 et 17 aug. 1620. Conf. J.-M. Cavalieri, *Opp. omn. liturg.*, t. IV, c. 7.

(3) *Congr. Episc.*, 10 dec. 1602, 17 mart. 1630. *Congr. Concil.*, 16 mart. 1743, 30 maii 1699, 4 febr. 1702. *Congr. Episcop.*, 20 aug. 1601, 2 aug. 1652, 13 apr. 1726. *S. R. C.*, 10 dec. 1703, etc.

(4) *Congr. Episc.*, 1 sept. 1598.

(1) *S. R. C.*, 17 mart. 1698.

(2) *Voy.* Ruinart, *Act. martyr.*

(3) *Hist. Fr.*, l. II, c. 13.

au temps de la ruine de l'empire romain et de l'invasion des peuples germaniques. S. Jérôme (1) vante sa bienfaisance, son dévouement à la cause des Toulousains. Entraîné à la suite des Vandales, des Alains et des Suèves de passage, il imitait, dit ce Père, la veuve de Sarepta, nourrissait les autres tandis qu'il souffrait la faim, et distribuait tout son avoir aux nécessiteux ; il vendait, pour leur venir en aide, les vases sacrés, et portait le corps de Jésus-Christ dans une corbeille d'osier, son précieux sang dans un calice de verre. Sa sollicitude s'étendait jusque sur les nombreux moines de la Palestine, de l'Égypte et de la Lybie ; il leur envoyait des secours d'argent, à l'exemple de beaucoup d'autres saints évêques de l'Occident (2). S. Jérôme lui dédia son Commentaire sur le prophète Zacharie, et le Pape Innocent Ier l'honora en 405 d'une réponse à diverses demandes que l'évêque lui avait adressées sur des points de discipline ecclésiastique (3). On ne sait pas au juste quand Exsupère fut élu évêque, ni quand il mourut. Il est seulement certain qu'il succéda à S. Silvius sur le siége de Toulouse, qu'il était évêque en 404 et vivait encore en 411. Baronius, dans les notes sur le Martyrologe, a, par erreur, nommé comme successeur d'Exsupère au siége de Toulouse un autre Exsupère, rhéteur et précepteur des fils de Dalmatius, frère de Constantin le Grand. Voyez les Bollandistes *ad* 28 *septembr.*, *de S. Exuperio ;* Tillemont, *Mém.*, t. X, p. 617 et 825, Paris, 1705, et les actes de D. Ruinart sur S. Saturnin de Toulouse, d'où il résulte que S. Exsupère acheva la construction de la basilique de S. Saturnin, commencée par son prédécesseur.

SCHRÖDL.

EXTASE. On entend en général par extase l'état de l'âme qui est sortie d'elle-même. Cette sortie peut avoir lieu de diverses manières. Pour expliquer ce fait nous sommes obligé de partir de quelques considérations générales.

Les puissances de l'âme, en tant que puissances purement naturelles, ne sont pas libres, et c'est pourquoi l'homme n'est pas responsable de ses premiers mouvements, c'est-à-dire, comme disent les anciens théologiens, des actes premiers, *actus primi*, qui résultent d'une réaction intérieure et nécessaire ; mais comme l'homme est créé pour la liberté, sa volonté, dirigée par la raison, a la possibilité de dominer ces manifestations premières et de les diriger conformément à un but raisonnable, soit qu'elle entre dans la direction qu'elles ont prise et se l'approprie, soit qu'elle les retienne et les fasse entrer dans des voies nouvelles, quelque peine que cela lui coûte. Tant que la volonté libre et raisonnable de l'homme se comporte de cette façon à l'égard de ses facultés non libres, nous disons que l'âme *se possède.* Mais à côté de cet empire positif qu'a la volonté sur les facultés de l'âme, pour les diriger et les combattre, la volonté peut être dans un état purement négatif, laissant faire et agir ces puissances d'après l'instinct aveugle qui leur est inné, ce qui leur permet de développer leur énergie naturelle et d'absorber en quelque sorte en elles toute l'activité de l'âme. Tel est le mouvement des passions et des instincts naturels, le sentiment et l'instinct de l'amour, de la colère, de l'étonnement, de la crainte, de la frayeur, de la honte, etc., etc. Mais les facultés intellectuelles en s'exaltant peuvent manifester des phénomènes analogues,

(1) Ep. 125, *ad Rusticum*, t. I, *Opp. S. Hier.*, ed. Vallarsi, Veronæ, 1734.

(2) Hier., *Præf.*, in 1 et 2, l. *Zachar.*, et in l. 3, *Comment. in Amos ;* ep. 119 *ad Minervium*, etc.

(3) *Voy.* la lettre du Pape dans les *Recueils de Conciles.*

comme le prouve le fait connu d'Archimède, qui, absorbé par ses méditations mathématiques, ne s'aperçut pas de la prise de Syracuse. Dans ces cas on dit habituellement que l'homme ne se possède plus, qu'il est *hors de lui-même*, qu'il est ravi, qu'il est transporté; toutefois l'homme n'est pas réellement hors de lui, la volonté pouvant faire cesser cet état dès qu'elle se réveille de son inaction.

Quoique d'anciens théologiens, à l'exemple de l'Écriture sainte (1), nomment un pareil état une extase, ils ont soin de remarquer que cette dénomination est impropre, et ils distinguent, comme par exemple Suarez (2), entre l'*extase négative* et l'*extase positive*, et entendent par la première l'état que nous venons de décrire. Pour que cet état de l'âme, enlevée à elle-même, devienne l'extase dans le sens propre et strict, il faut que les puissances de l'âme, mues par des influences qu'on ne peut ni provoquer, ni diriger, ni maintenir directement sous l'empire de la volonté libre, entrent en une activité qui ne corresponde pas à leur activité ordinaire, qui en soit pour ainsi dire une sublimation, une surexcitation, mais non une perturbation et une altération, comme il arrive dans les maladies proprement dites de l'âme.

Les formes sous lesquelles apparaît l'extase ne sont pas seulement diverses, suivant les différentes espèces d'extases, mais encore suivant la diversité des individus qui les éprouvent. La forme la plus habituelle est la passivité de la volonté par rapport à l'existence, au retour, à la durée de pareils états. Cette passivité ne peut être déterminée que par l'influence d'une puissance objective supérieure en intensité aux puissances de l'âme sur lesquelles elle agit. Qu'une pareille influence soit possible, cela résulte du rapport dans lequel la volonté se trouve avec ces puissances; sans doute la volonté les domine, mais, comme disent les scolastiques, non d'une manière despotique, qui annule toute indépendance de la part du subordonné, mais d'une manière royale, c'est-à-dire sans enlever au sujet le pouvoir d'être et d'agir pour lui et pour les autres. De là il suit, non que ces puissances se dominent elles-mêmes, mais qu'elles ne sont pas nécessairement liées à l'empire de l'âme. C'est pourquoi toute puissance existant hors du cercle propre de l'âme peut obtenir de l'influence, exercer une action sur ces facultés, et en faire ce qu'elles ne sont pas naturellement.

Il y a trois puissances de ce genre. Avant tout la volonté divine : elle embrasse tellement tout l'être de l'homme qu'elle peut disposer à son gré de chacune de ses forces, sans en excepter sa volonté, en tant que ses manifestations sont *actus primi*. Dieu peut donc mettre l'homme en extase quand il veut et comme il le veut, et il n'est pas nécessaire pour cela qu'il y ait une disposition préalable dans l'homme, dépendante de lui; ainsi il faut admettre, dans tous les cas, chez le premier homme, la possibilité d'une extase opérée en lui par Dieu, lors même que le récit de la Genèse (1) ne serait point à interpréter dans le sens d'un état extatique.

Les deux autres puissances qui peuvent agir sur les facultés de l'âme sont les puissances aveugles de la nature, et la puissance démoniaque; mais, pour qu'elles pussent mettre l'homme hors de lui par leur empire sur lui, il fallait que d'abord le péché entrât dans l'humanité; car avant le péché la nature était absolument soumise à l'homme.

(1) *Marc*, 5, 42; 16, 8. *Luc*, 5, 26.
(2) *De Virtute et statu Religionis*, t. II, l. 2. c. 12.

(1) 2, 20 et 21.

et l'influence dynamique des puissances démoniaques en lui était impossible.

D'après cela on distingue une triple extase : l'extase surnaturelle, l'extase naturelle, l'extase démoniaque. Cette distinction est déjà ancienne ; elle se trouve, quant à ses éléments essentiels, dans S. Augustin (1), et tous les théologiens l'ont conservée. Cette distinction fut établie en partie sur les données positives des saintes Écritures, en partie sur des expériences directes et personnelles. D'un côté, l'Écriture sainte parle souvent d'extases de ce genre. Tels sont d'abord tous les faits racontés d'un homme, qu'il ait été en extase, ἐν ἐκστάσει (2), ou en esprit, ἐν πνεύματι (3), ravi dans le ciel ou le paradis (4); puis des faits qui, d'après la description qu'en donne l'Écriture, doivent avoir été de nature extatique, comme, par exemple, le don des langues, γλώσσαις λαλεῖν (5). D'un autre côté, l'Écriture sainte parle assez fréquemment des possédés, auxquels se rattache facilement l'extase démoniaque. L'exemple le plus frappant de ce genre est celui que rapportent les Actes des Apôtres, 16, 16 (6).

De tout temps les phénomènes sous lesquels ces deux espèces d'extases se manifestèrent se renouvelèrent dans l'Église ; mais il y a encore des états qui portent tous les caractères de l'extase, et qui, cependant, ne peuvent être ramenés à une cause ni immédiatement divine, ni directement démoniaque. S. Augustin raconte plusieurs faits de ce genre (7), entre autres l'exemple particulièrement remarquable du prêtre Restitutus, de Calame (1).

Tout en constatant que la distinction que nous établissons fut successivement admise, on ne peut méconnaître que les anciens théologiens adoptèrent moins facilement l'extase naturelle ; ce qu'il faut attribuer non au peu de penchant qu'ils avaient à expliquer naturellement les choses surprenantes, mais d'une part à ce qu'ils renvoyaient le traitement de ces états aux médecins (2); d'autre part, comme l'a remarqué Gœrres (3), à ce que, dans ces temps anciens, dont la foi était plus sérieuse que la nôtre, la mystique religieuse dominait la mystique naturelle, tandis que plus tard, à des époques plus froides, la mystique naturelle sembla l'emporter. Nous ne nous occuperons ici que de l'extase naturelle et de l'extase surnaturelle, l'article POSSESSION traitant plus spécialement de l'extase démoniaque.

A. L'extase naturelle a son fondement dans les dispositions corporelles qui subordonnent l'activité du système cérébral et font prédominer celle du système ganglionnaire. L'âme perd alors les intermédiaires réguliers de ses perceptions sensibles, et, par là même, les moyens de mouvoir à son gré les organes du corps ; à la place de la volonté se substituent d'une part le *sensorium commune* et l'imagination, de l'autre, l'instinct. Cet état peut être produit par des moyens externes : par l'usage de l'opium, de boissons narcotiques, etc. Il peut arriver aussi à la suite de fièvres et d'autres maladies portant sur le système nerveux cérébral. En attendant, la principale source de l'extase naturelle est d'une part le somnambulisme, de l'autre le spasme extatique (convulsions).

(1) *De Genesi ad literam*, l. XII, *passim*.
(2) Conf. *Act.*, 10, 10 ; 11, 5 ; 22, 7.
(3) Conf. *Apoc.*, 1, 10 ; 4, 2 ; 17, 3.
(4) 1 *Cor.*, 12, 2 et 3.
(5) Conf. I *Cor.*, 14, 14.
(6) « Nous rencontrâmes une servante qui, « ayant un esprit de Python, rapportait un grand gain à ses maîtres en devinant. »
(7) Cf. *de Genesi ad literam*, l. XII, c. 36 sq., c. 47 sq.

(1) *De Civit. Dei*, l. XIV, c. 14.
(2) Conf. Zacharias, *Quæst. medico-legales*, l. IV, tit. 1, quæst. 7.
(3) *Mystique chrét.*, t. II, p. 298.

1° Quoique le somnambulisme soit connu depuis longtemps, que S. Augustin et d'autres auteurs anciens rapportent des exemples qui en présentent tous les caractères, il est encore insuffisamment apprécié et n'est guère scientifiquement expliqué; ce qui pourrait provenir, d'une part, de la répugnance qu'inspire au matérialiste tout phénomène qui proclame la vie de l'âme indépendante des organes habituels de son activité, répugnance qui pousse à nier les faits plutôt qu'à les étudier; d'autre part, de ce que, en un temps où la vraie foi est en décadence, le besoin de croyance instinctif dans l'homme l'a poussé à l'étude des phénomènes de ce genre, et lui a fait imprudemment chercher à satisfaire, dans cette voie obscure et singulière, son inquiète et insatiable curiosité. L'Allemagne, la France et l'Angleterre, vieilles patries de l'incrédulité, l'Italie et l'Espagne, marchant sur leurs traces, prouvent chaque jour et sans réplique combien l'incrédulité est voisine de la superstition. Cette superstition n'a pas seulement empêché les observateurs d'étudier sainement et d'apprécier justement le somnambulisme, mais elle a entraîné les somnambules eux-mêmes à des fourberies de toute espèce. En outre il ne faut pas perdre de vue qu'il est peu de matières dans lesquelles il soit plus difficile de se garantir d'illusion que dans les faits somnambuliques. La légèreté fait des dupes comme l'incrédulité fait des victimes, et la plus grande prudence est indispensable dans l'observation et l'étude de ces phénomènes.

Le somnambulisme est un phénomène naturel, et, dans le sens le plus étendu, un état maladif; il se distingue de la maladie proprement dite en ce qu'il consiste non dans un désordre, mais dans une dépolarisation des organes naturels de l'homme; il se distingue en outre de la dépolarisation qui a lieu régulièrement dans le sommeil, par son apparition extraordinaire, et particulièrement en ce qu'il n'annule que les facultés de l'âme qui se manifestent par le système nerveux cérébral, tandis qu'il exalte celles qui s'exercent par le système ganglionnaire, et leur communique une intensité telle que non-seulement celles-ci peuvent en partie remplacer celles-là, mais encore développer une activité qui dépasse de beaucoup celle qu'elles déploient quand elles sont subordonnées aux puissances supérieures de l'âme. On ne se trompe pas beaucoup en comparant l'état des somnambules à celui des animaux chez lesquels le système cérébral n'est pas encore développé ou l'est imparfaitement, tandis que le système ganglionnaire prédomine. Les fourmis, les abeilles, les castors, etc., etc., ont des instincts merveilleux, et les phénomènes qui en résultent, pour être habituels, n'en sont pas moins étonnants. Chacun sait que beaucoup de ces animaux prophétisent le temps. Il faut donc que la vertu par laquelle ils pressentent ce qui peut être favorable ou nuisible à l'organisme soit développée chez eux à un degré dont l'homme, dans l'état naturel, est loin d'approcher. Il en est de même de la faculté qu'ils ont de pressentir de loin l'approche de certaines personnes, de discerner les substances, etc., etc. Or il est certain que les instincts dont jouissent ces animaux existent dans l'homme; seulement dans le cours régulier de la vie ils n'arrivent pas à se manifester, parce qu'ils sont pour ainsi dire absorbés par des facultés plus hautes. Que si, comme il arrive dans le somnambulisme, ces facultés supérieures sont suspendues, sans que les facultés instinctives soient engourdies et déprimées, comme dans le sommeil, alors l'âme, pour entrer en commerce avec le monde extérieur, est obligée de se servir des

facultés instinctives, et leur mode d'action a de la ressemblance avec l'activité des animaux. A cette ressemblance se joint une différence essentielle, précisément parce que l'âme humaine est essentiellement différente de l'âme des bêtes. L'âme humaine a la faculté de concevoir des images dans son entendement; elle formule la pensée en parole; elle peut se représenter ce qu'elle a vu, ce qu'elle a entendu, ce qu'elle a perçu d'une manière quelconque, sans avoir besoin des instruments des sens ordinaires. S'il est bien entendu que ces images ne pourraient être formées sans l'intervention des facultés supérieures agissant sur le système cérébral, il ne faut pas oublier qu'après avoir été réalisées ces images restent dans l'âme, au moyen de la mémoire, et fournissent à l'imagination des éléments pour de nouvelles conceptions. Or l'imagination est dans le rapport le plus intime avec les facultés instinctives; celles-ci la stimulent comme elle-même donne une forme et un corps aux obscurs désirs des instincts. Ce rapport de l'imagination avec les instincts peut s'observer dans le rêve ordinaire, qu'on doit considérer comme un premier degré de somnambulisme. L'affamé voit en rêve les mets les plus succulents; celui que la soif dévore avale en songe sa boisson favorite; une suspension momentanée de la circulation du sang se transforme subitement en un effroyable cauchemar. L'activité plastique de l'imagination s'exerce dans le somnambulisme comme dans le rêve, avec cette unique différence qu'il reste un souvenir du rêve, tandis qu'il n'en reste pas du somnambulisme, probablement parce que le sommeil s'affaiblit quand il se transforme en rêve, et qu'il y a déjà une sorte d'affranchissement des facultés supérieures de l'âme, jusqu'alors engourdies (qu'on remarque parfois clairement en ce que dans le rêve on a la conscience qu'on rêve), tandis que dans le sommeil somnambulique cet affranchissement graduel n'a pas lieu, les facultés supérieures se réveillant brusquement et sortant tout d'un coup de leur assoupissement.

En partant de ces préliminaires, il nous semble que ce que les phénomènes du somnambulisme présentent d'extraordinaire et de merveilleux s'explique facilement.

Remarquons encore, avant de passer plus avant, que l'on divise le somnambulisme en somnambulisme naturel ou spontané, naissant de lui-même, et en somnambulisme magnétique, produit artificiellement. Le premier se manifeste habituellement à la suite de certaines maladies, notamment de perturbations dans le développement de la puberté. Le malade tombe dans le sommeil, puis il semble se réveiller, quoique l'activité de ses sens, de la vue et de l'ouïe surtout, reste suspendue. Il reprend la parole et rentre en communication avec le monde extérieur; il rend compte de ses perceptions et répond aux demandes qu'on lui adresse, dès qu'il s'établit un rapport entre lui et l'interrogateur. Ces malades s'imaginent être dans un monde plus élevé et avoir des apparitions surnaturelles. Ils semblent voir ou entendre des personnes venant leur révéler des choses qui leur sont d'ailleurs inconnues. Ces révélations se rapportent principalement aux faits concernant l'état du malade: ce sont des indications sur les remèdes qu'il doit employer, sur le moment où il retombera dans son état de sommeil, où il recouvrera sa santé, etc., etc. Ces données, pour lesquelles les malades ne semblent être que les médiateurs entre ce monde et un autre, surprennent toujours. Non-seulement elles sont souvent justes et vraies, quand aucune influence perverse n'agit sur les malades, mais elles sont énoncées dans un langage dont l'éléva-

tion et la pureté contrastent avec la manière habituelle de s'exprimer de ces gens. Mais il n'y a là rien de merveilleux. L'instinct dirige sûrement l'animal vers les remèdes propres à sa maladie, et l'on voit certains malades avoir tout à coup, sans qu'il y ait rien d'extraordinaire dans leur état, des envies spontanées qui indiquent la vraie voie de leur guérison. Il s'ensuit que ce n'est pas un fait qui dépasse le domaine des perceptions instinctives que de ressentir le besoin d'un remède déterminé, besoin qui, chez le somnambule, comme chez celui qui rêve, peut, par l'intermédiaire de l'imagination, se formuler, se transformer en une sorte de conseil venant du dehors. Quant au médiateur de ces conseils, on remarquera d'abord que la forme extérieure de ces conseils ne dépasse jamais la sphère des idées du somnambule, et qu'elle en est strictement déterminée ; ensuite que les personnes qui semblent lui apparaître sont d'ordinaire des personnes qu'il est habitué à respecter, ou qui ont fait une profonde impression sur lui, quand ce serait dans sa première jeunesse. Il en est de même des voix et des symboles qu'il perçoit ; de sorte qu'on peut reconnaître, d'après les révélations des somnambules, par exemple s'ils sont habituellement en rapport avec des Catholiques, ou des protestants, ou des indifférents. Leur langage n'a rien d'étonnant non plus. N'est-ce pas l'imagination qui dicte au poëte et à l'orateur son langage pur et figuré? Enfin la prédiction du moment où le somnambule doit retomber dans son état de sommeil ou en sortir s'explique, quand on se rappelle que, dans d'autres maladies du système nerveux, on observe une certaine périodicité, circonstance qui est caractéristique dans le somnambulisme, et qui peut être parfaitement reconnue soit par le fait de la mémoire, soit par la sagacité de l'instinct. On voit facilement que, dans cette espèce de somnambulisme, c'est l'instinct qui devient le centre de l'activité physique, et tous les phénomènes s'expliquent naturellement par la puissance constatée de cet instinct.

Mais ce n'est là que la forme la plus simple du somnambulisme : il se présente sous un aspect plus compliqué. L'âme, sortant de son état de pure concentration, est soumise à l'action des objets extérieurs, non-seulement du propre corps de l'individu, mais du monde des corps en général. Ce monde commence par exercer sur la sensibilité générale une influence qui, dans l'activité libre de nos sens, n'est pas perceptible, mais qui donne précisément à l'âme du somnambule des perceptions inconnues hors de l'état somnambulique. Il est certain que les somnambules perçoivent des objets qui, dans l'état ordinaire, par la distance où ils se trouvent, par les voiles qui les couvrent, seraient restés inaperçus ; qu'en outre ils donnent des solutions surprenantes sur l'état de santé des autres et sur les remèdes à employer ; qu'enfin ils peuvent reconnaître même les dispositions morales des personnes qui s'approchent d'eux. Ce qui prouverait que, même pour ce dernier cas, ils n'ont pas à sortir, dans leurs observations, du monde des corps, c'est qu'il est notoire que la disposition morale s'exprime plus ou moins dans l'organisation, la conformation, l'état actuel et habituel du corps. On ne sait pas nettement jusqu'où s'étend le domaine du monde des corps qu'un somnambule peut atteindre par ses perceptions. On a fait circuler à cet égard les plus grossières exagérations : on a fait voyager en esprit les somnambules dans la lune et les étoiles, etc., etc. Toujours est-il que, suivant le degré d'intensité des facultés instinctives, ce cercle peut plus ou moins s'étendre. On n'est pas d'accord non plus

sur le moyen, le *médium* par lequel s'établit le contact entre l'individu percevant et l'objet à percevoir (1). Mais, outre les influences du monde des corps, l'esprit d'un autre homme peut agir également sur un somnambule, dès que le rapport est établi entre eux. Ce rapport peut se former de soi-même, ou au moyen de ce qu'on appelle le magnétisme ou le mesmérisme.

Le magnétiseur obtient une telle puissance sur le somnambule que les facultés de celui-ci tombent plus ou moins dans la dépendance de celui-là. Le magnétiseur peut diriger l'attention du malade sur des objets auxquels de lui-même celui-ci n'aurait point pensé; et, dans la plupart des cas, il ne lui faut pas même pour cela un commandement extérieur et articulé : le seul acte de la volonté formulé dans l'esprit du magnétiseur suffit.

La dépendance du somnambule à l'égard du magnétiseur est telle parfois que le premier perd le sentiment de sa personnalité et parle de lui-même comme d'une troisième personne. Peut-être ce fait peut-il s'expliquer ainsi : l'activité de l'âme est, avons-nous dit, dominée dans le somnambule par l'instinct; cet instinct à son tour est dépendant d'influences qui pénètrent jusqu'au *sensorium commune* par un *médium* dont nous sommes obligés de reconnaître l'existence, lors même que nous ne pouvons pas nous rendre un compte exact de sa nature. Si ce médium existe à un haut degré dans un autre homme, qu'on le nomme fluide magnétique, ou fluide nerveux, ou *od*, peu importe, cet homme est en état d'agir sur le *sensorium commune* du somnambule, et par là sur son instinct et son imagination. Cette influence étant dirigée par la volonté du magnétiseur, il semble que celle-ci agit directement sur le malade et remplace en quelque sorte la volonté absorbée du somnambule. Quoi qu'il en soit, il est certain que, sous l'influence d'une volonté objective, les révélations des somnambules prennent un autre caractère que lorsque ceux-ci sont abandonnés à eux-mêmes; car dans ce dernier cas les malades semblent n'appliquer leur attention qu'à leur propre état et aux circonstances extérieures et matérielles qui peuvent leur être agréables ou nuisibles, tandis qu'il faut attribuer à une influence extérieure l'effort qu'ils font pour percevoir des objets qui leur sont personnellement étrangers. C'est ce qu'on peut notamment admettre lorsque leurs perceptions s'étendent sur des choses supra-mondaines, quoiqu'on ne puisse pas méconnaître que, dans beaucoup de cas, l'état même du malade, une disposition profondément religieuse suffisent pour motiver cette direction de leur regard vers les choses surnaturelles, sans l'intervention d'une influence extérieure. Quant à ce qui regarde les révélations des somnambules dans cette sphère, elles étonnent souvent par la beauté de la forme, l'assurance avec laquelle elles sont proclamées; matériellement elles ne renferment rien qui dépasse l'horizon habituel des malades. Les dires, par exemple, de la célèbre visionnaire de Prévorst (Frédérique Hauffe) laissent partout percer les superstitions dominantes parmi les classes moyennes du vieux Wurtemberg et leurs idées habituelles sur les esprits; on reconnaît au contraire facilement que la visionnaire de Weilheim avait été à l'école chez un ecclésiastique protestant rationaliste, et qu'elle était ensuite tombée entre les mains des piétistes. Lorsque Ennemoser (1) prétend que chez les somnambules du plus haut degré l'élément d'une foi spéciale, appar-

(1) Reichenbach, *Lettres sur le Magnétisme*, Stuttgart et Tubingue, 1853.

(1) *Introd. à la pratique mesmérienne*, p. 463.

tenant à telle ou telle Église, ne paraît plus dans leurs communications religieuses, mais que le soleil éclatant de vérité s'élève également pur et sans voile pour la plupart des voyants de ce degré, il semble oublier que les malades qu'il a sous les yeux appartiennent à la catégorie des gens chez lesquels l'indifférentisme sentimental et rationaliste, auquel il adhère, est surtout de mode, si bien que les somnambules dont il s'agit ne dépassent pas plus que d'autres dans leurs visions leur horizon religieux ordinaire.

Si donc il n'y a rien de surnaturel dans les phénomènes du somnambulisme spontané, il en est tout à fait de même de ceux du somnambulisme artificiel ou magnétique. Le procédé employé pour le produire, et qui consiste surtout en *passes* faites sur le patient, se nomme mesmérisme ou magnétisme, d'après le nom de l'inventeur connu du magnétisme animal, le docteur Mesmer, quoique ce soit au marquis de Puységur surtout qu'il doive son développement (1). L'application du mesmérisme n'amène pas tout d'abord le sommeil somnambulique; il produit avant tout une modification dans la disposition du système nerveux. Si à la suite du procédé mesmérien le sommeil arrive, il ne va pas toujours jusqu'à la clairvoyance; quand celle-ci est obtenue, les phénomènes que présente le malade sont les mêmes que ceux du somnambulisme naturel, avec cette seule différence que dans le somnambulisme magnétique il y a toujours un magnétiseur qui dirige le clairvoyant avec ou sans intelligence, bien ou mal, suivant sa propre disposition et ses qualités personnelles. C'est pourquoi il peut ressortir, des rapports entre le magnétiseur et le magnétisé, de grands dangers pour celui-ci, danger pour la santé de son corps, danger moral peut-être encore plus grand. Il n'est donc pas étonnant qu'on ait posé la question de savoir, au point de vue moral, si l'usage du mesmérisme est admissible. Cette question en renferme strictement deux: Le mesmérisme est-il réprouvable en lui-même? L'est-il à cause des circonstances qui accompagnent la pratique de ce procédé? Les théologiens, enclins à résoudre affirmativement la première question, appuient principalement leur opinion sur deux motifs: sur ce que les effets du mesmérisme ne s'expliquent ni par une action divine, ni par une influence naturelle, mais seulement par une intervention démoniaque, et sur ce que la Pénitencerie romaine, toutes les fois qu'elle a été interrogée sur l'admissibilité du mesmérisme, a répondu négativement. Mais, quant au premier motif, les théologiens en question se sont évidemment laissés induire en erreur sur les effets attribués au mesmérisme. Ils mettent en avant le don de parler dans des langues étrangères, qu'on attribue aux magnétisés, et considèrent ce fait comme ne pouvant être expliqué que par une intervention diabolique. Or il n'y a pas grand cas à faire de ce prétendu don des somnambules; ce qui a été obtenu à cet égard, ce qu'on peut en croire positivement, se restreint à l'usage que font ces personnes, dans l'état de clairvoyance, d'une langue qu'elles n'ont parlée que dans leur première jeunesse, qu'elles ont paru avoir oubliée plus tard, ou à l'emploi de certaines phrases latines qu'elles ont retenues du culte catholique, auquel elles appartiennent, sans avoir d'ailleurs jamais appris le latin, ou au fait d'une somnambule qui avait assisté dans son adolescence aux leçons de grec de son jeune frère, et qui, ayant, après bien des années, oublié jusqu'au moindre mot, se souvint en tombant malade et se ser-

(1) Conf. Ennemoser, l. c., qui a donné les plus amples renseignements sur ce procédé, au point de vue de la médecine.

vit des locutions grecques qu'elle avait autrefois entendues et retenues.

Tout cela s'explique très-naturellement. Le reste est ruse et fourberie, et rejeté comme tel par les plus ardents partisans du mesmérisme (1).

Quant au second motif, il faut remarquer d'abord que les déclarations de la congrégation des cardinaux, comme celles de la Pénitencerie, ne valent que pour les cas déterminés pour lesquels elles sont émises ; qu'elles peuvent, il est vrai, être appliquées à des cas analogues, mais qu'il ne faut pas qu'elles le soient. Aussi des autorités considérées dans le domaine de la théologie morale ont soutenu l'opinion que la chose n'est pas décidée par les déclarations produites, et cette opinion a été confirmée par une lettre officieuse du grand-pénitencier, le cardinal Castracane, adressée au cardinal archevêque de Reims, Mgr Gousset, en date du 2 septembre 1843. Il résulte de cette lettre que jusqu'à présent le Saint-Siége n'a tenu ni pour nécessaire ni pour opportun de promulguer une décision générale sur cette question, et, en conséquence, les principaux docteurs de la théologie morale positive, tels que le cardinal Gousset, Gury et d'autres, ont soutenu que le mesmérisme peut être autorisé, sous la restriction toute naturelle qu'on éviterait tous les abus dans son application. Ainsi, des deux côtés, le magnétiseur et le magnétisé doivent agir de bonne foi, c'est-à-dire qu'ils doivent considérer le magnétisme comme un remède naturel, utile, et l'employer comme tel. Ce serait donc un abus si on s'en servait pour satisfaire sa curiosité ; ce serait de la superstition si on l'employait pour obtenir des renseignements sur les choses surnaturelles. En second lieu, en employant le mesmérisme, il faut observer les règles de la morale et de l'honnêteté chrétiennes : c'est là un point essentiel. La dépendance dans laquelle le sujet magnétisé est à l'égard du magnétiseur ouvre, comme l'expérience l'a démontré, la porte aux plus grossières immoralités, notamment quand il y a diversité de sexes. Dans ce cas, un confesseur consulté ne doit jamais donner son assentiment à l'emploi d'une cure magnétique. En troisième lieu, les deux parties doivent formellement renier toute intervention diabolique. Lors même que le mesmérisme ne s'élève pas au delà de la sphère naturelle, on ne peut méconnaître qu'il met l'homme dans une disposition où il est plus accessible aux suggestions infernales que dans son état habituel. Enfin aucun ecclésiastique ne doit conseiller l'usage du mesmérisme. Abstraction faite de ce que cela ne peut être dans sa mission, la chose a encore tant d'obscurités, est encore si peu connue dans ses conséquences, que ce serait un véritable abus de l'autorité sacerdotale que de le favoriser. Ce sont là les restrictions que les moralistes imposent à l'application du magnétisme animal (1). On peut ajouter qu'un ecclésiastique qui a eu ou qui a charge d'âmes ne peut pas se faire magnétiser, car il s'exposerait au danger immédiat de trahir des secrets de confession, qu'il est obligé de garder, même au risque de sa vie.

2° La seconde source de l'extase est le spasme ou les convulsions. Les théologiens anciens reconnaissent aussi cet état comme un phénomène naturel, qu'ils nomment habituellement épilepsie. Sans doute les somnambules sont aussi sujets à des crampes, mais leurs crampes ou convulsions se transformant

(1) Une série d'articles de la *Civiltà cattolica*, traduite en allemand sous le titre : *le Magnétisme animal dans ses rapports avec les miracles du Christianisme*, Ratisbonne, 1855, vient à l'appui de ce que nous disons ici.

(1) Conf. Gousset, *Théol. moral.*, I, n° 425. Gury, *Comp. Theol. moral.*, I, n° 272.

en sommeil, d'où seulement naît le réveil somnambulique, le somnambulisme se distingue nettement des convulsions extatiques. Ici l'extase est la conséquence immédiate des convulsions, sans qu'il y ait de sommeil entre les deux phénomènes, et, par conséquent, sans que les organes de la perception sensible ordinaire cessent d'être actifs. Cette transition subite n'est pas sans influence sur la forme sous laquelle apparaît l'extase, qui, chez les convulsionnaires, a toujours quelque chose d'abrupt, de violent, de sauvage même, tandis que l'extase des somnambules présente en général un aspect paisible et doux. La contemplation des extatiques convulsionnaires paraît surtout se tourner vers la partie obscure de la vie humaine. Chez les malades ordinaires de cette classe, la tombe et la mort sont les objets dont ils s'occupent de préférence. Si, avant leur maladie, ils avaient des dispositions particulièrement religieuses, ou s'ils étaient seulement soumis aux influences d'un entourage religieux, le péché, les peines du péché, l'enfer, les causes de la haine ou du dégoût de la religion, attirent spécialement leur attention. Les extatiques convulsionnaires ont, avec les extatiques somnambules, l'élévation du langage; mais, tandis que ceux-ci deviennent plus ou moins poëtes, ceux-là deviennent des prédicateurs fanatiques; du reste, ceux-là ne vont pas plus que ceux-ci au delà de la sphère naturelle; seulement la manière dont les idées s'associent les unes aux autres chez eux, et la facilité avec laquelle la mémoire leur fournit les mots et les images, ont quelque chose d'extraordinaire. La convulsion extatique peut, comme le somnambulisme, naître d'elle-même ou être artificiellement produite. Elle a cela de particulier qu'elle est contagieuse, de même que les autres maladies nerveuses; qu'elle peut apparaître comme une épidémie formelle, aussi bien quand le foyer de la contagion se forme de lui-même que lorsqu'il est artificiellement provoqué. L'histoire rapporte un grand nombre d'épidémies de ce genre appartenant notamment aux temps de grandes perturbations, tels que la période de la réforme; les temps modernes en offrent aussi des exemples. Le fait le plus remarquable de ce genre est la maladie des prédicants de Suède, qui éclata en mai 1841 et dura jusqu'en 1844, et fut l'origine de la secte des *Lecteurs*, encore fort répandue dans le pays.

La première personne qui en fut atteinte était une jeune fille, nommée Lisa, fille d'André de Hinlmsergd, en Smaland. La maladie commença par des maux de tête et des pesanteurs d'estomac, auxquels succédèrent des crampes dans les mains, les bras, le visage, le cou et les jambes. Durant l'extase dans lequel elle tomba à la suite de cet état douloureux, elle sentait un invincible besoin de chanter et de parler, besoin qu'elle satisfit d'abord en chantant des chansons profanes et en s'entretenant d'objets mondains. Mais plus tard, en 1841, et non, à ce qu'il semble, sans que les influences extérieures n'y eussent leur part, son extase prit une teinte religieuse, et elle se mit à chanter des cantiques pieux et à tenir des discours édifiants. Alors sa maladie commença à gagner d'autres jeunes filles qui l'entouraient et à s'étendre plus loin. Or, plus la maladie gagnait de terrain, plus elle devenait intense, et elle s'empara successivement des gens mariés, des enfants, des jeunes gens; elle ne paraît pas avoir englobé d'homme fait. Ceux qui étaient atteints croyaient que le Saint-Esprit leur avait été communiqué, et qu'il les poussait à prêcher et à chanter. Cependant tous n'en venaient pas là; un grand nombre avaient simplement des crampes, sans que leur état moral et intellectuel

fût changé; mais ces crampes étaient aussi attribuées par le peuple à l'action du Saint-Esprit. Ceux qui tombaient réellement dans l'extase dirigeaient en général leur prédication contre toute atteinte aux coutumes traditionnelles du peuple, contre la perversion croissante des mœurs, le changement du costume, les modifications du culte ancien. Ils étaient si irrésistiblement poussés à prêcher que beaucoup d'entre eux, effrayés des mesures du gouvernement, qui était intervenu et plaçait les malades dans un lazaret, se retiraient dans des lieux solitaires et y prêchaient au désert jusqu'à ce que leur invincible besoin fût calmé (1). On vit des phénomènes semblables ailleurs, seulement ils étaient moins généraux. Ainsi les gazettes parlèrent, il y a quelques années, d'une maladie de prédicants qui avait éclaté parmi les enfants d'une école d'un village de Silésie ; une maladie du même genre se montra en 1852 dans un village du pays de Bade nommé Niedereggenen, et le rapport du curé de l'endroit, nommé Schlatter, fut inséré dans la gazette universelle de *psychiatrie* de Damerow, Flemming et Roller (2). En général les écoles de garçons et de filles et leur funeste influence sur les instincts sexuels semblent les foyers les plus propices au développement de ces maladies; mais, comme nous l'avons remarqué, elles ne se manifestent pas seulement spontanément et par accident, elles peuvent être formellement provoquées, et pour ainsi dire inoculées. On en trouve une preuve frappante dans les prophètes des Cévennes (3). Lorsqu'à la fin de 1670 les mesures prises par Louis XIV firent de plus en plus décliner le calvinisme en France et amenèrent une foule de conversions à l'Église catholique, les chefs du parti huguenot, n'hésitant devant aucun moyen, résolurent de recourir à un remède drastique pour réveiller les masses. Ils érigèrent à cet effet, sous la direction de de Serre, de sa femme et de deux prédicants genevois fanatiques, Henry et Perrin, une école spéciale de prophètes dans la verrerie de Peyra, au milieu des montagnes du Dauphiné ; trente enfants de pauvres Calvinistes, garçons et filles, y furent amenés, placés sous une discipline sévère, tenus à des jeûnes rigoureux, réguliers et fréquents, entretenus dans la haine la plus furieuse contre l'Église catholique et habitués au langage des prophètes et de l'Apocalypse. Dès que, sous l'influence de ce régime à la fois irritant et débilitant, les enfants commençaient à tomber en convulsions, on attribuait leur malaise, leurs crampes, leurs tremblements nerveux, leurs convulsions, à l'effet des inspirations du Saint-Esprit, et ils étaient initiés avec de mystérieuses cérémonies aux divers grades de la prophétie, *l'avertissement*, *le souffle*, *la prophétie* et *le don*. Quand ces jeunes gens étaient suffisamment préparés, on les envoyait dans les montagnes du Midi, et ils y commençaient leur ministère parmi des populations déjà surexcitées. Cependant l'édit de Nantes ayant été révoqué à la suite de l'insuccès du soulèvement des huguenots du Dauphiné et du Vivarais, en 1683 et 1685, et le libre exercice de leur religion ayant été enlevé aux Calvinistes, les prophètes réunirent les masses populaires en plein champ, dans les bois et les cavernes des montagnes, les firent chanter et prier jusqu'à ce que l'Esprit descendît sur les prophètes, c'est-à-dire jusqu'à ce qu'ils fussent étourdis, exaltés, pris de convulsions, et qu'ils se missent à parler dans

(1) Voyez les détails dans Brun, *Répertoire de Théologie*, t. III, et l'écrit : *Quelques mots sur la maladie des Prédicants de Smaland des années* 1841-1843, *par un témoin oculaire*, Leipzig, 1843.

(2) T. IX, p. 604.

(3) *Voy.* Camisards et Huguenots.

leur agitation extatique. Leurs discours étaient de sauvages prophéties sur la ruine prochaine de Babylone, c'est-à-dire de l'Église catholique, des exhortations énergiques à combattre les troupes royales, des avis contre la trahison et la surprise, et au milieu de leurs prophéties ils avaient souvent, comme les somnambules, de véritables pressentiments. Plus ils fanatisaient le peuple, plus celui-ci devenait propre à l'initiation prophétique. Bientôt il se trouva au milieu de leurs assemblées des gens qui furent pris subitement de convulsions et se mirent à prophétiser comme les prophètes eux-mêmes. Des spectateurs qui étaient venus dans des dispositions hostiles se sentaient tout à coup saisis, tombaient en convulsions et ne pouvaient résister au besoin de prophétiser; comme leurs convulsions partaient du bas-ventre, ils disaient que l'Esprit était entré en eux par les jambes (1).

Les convulsionnaires jansénistes du cimetière de Saint-Médard, à Paris, en 1731, rappellent beaucoup les prophètes des Cévennes (2). Y eut-t-il de l'artifice dans l'origine de ces phénomènes de Saint-Médard, et la contagion se répandit-t-elle ensuite naturellement, c'est ce qui n'est pas clairement établi; cependant les intimes rapports du jansénisme et du calvinisme rendent le fait probable.

Le calvinisme n'a pas oublié l'art de provoquer les convulsions extatiques, comme le prouve la série des phénomènes singuliers que présentent les assemblées des diverses sectes en Angleterre et dans le nord de l'Amérique, notamment dans les *camp-meetings* des Méthodistes (3). L'*irvingianisme*, qui commence à se propager en Allemagne, ne paraît pas étranger aux désordres de ce genre; car, que ce soit du désordre et une immoralité condamnable au plus haut degré, il n'est guère besoin de le démontrer, et on ne sera pas tenté de blâmer Gœrres d'avoir envisagé les provocations artificielles aux convulsions extatiques comme les exercices de l'école préparatoire du satanisme.

B. Nous passons à l'*extase surnaturelle*. On ne pourra en nier l'existence tant qu'on reconnaîtra celle d'un Dieu supra-mondain et qu'on ne rejettera pas le témoignage de l'Écriture et de l'Église. Sans doute n'est pas extase surnaturelle tout ce qui se donne pour tel. Il est aussi évident qu'il est extrêmement difficile de distinguer les phénomènes de l'extase surnaturelle de ceux de l'extase naturelle; mais, de même que nous n'avons pas le droit de nier l'existence de la conscience parce que tout ce qui se donne pour expression de la conscience ne part pas toujours d'elle, et qu'il est difficile de distinguer entre les exigences d'une conscience maladive et scrupuleuse et les justes réclamations d'une conscience délicate et saine, de même nous ne sommes pas en droit de nier l'existence possible de l'extase surnaturelle. La cause de l'extase surnaturelle est Dieu, Dieu agissant immédiatement, ou par l'intermédiaire d'êtres saints et surnaturels, ou encore par l'intermédiaire de moyens visibles auxquels est unie l'action des grâces divines, c'est-à-dire les sacrements. L'âme de l'homme est, d'après l'expression connue de S. Augustin, créée pour Dieu sous un triple rapport, c'est-à-dire pour le connaître, l'aimer, le servir, ou conformer en tout sa volonté à celle de Dieu. Ce but ne peut être complétement atteint tant que l'âme est unie au corps, qui est soumis à la loi de la mort. Il faut qu'elle ait déposé son corps dans la mort avant de pouvoir arriver à l'union parfaite avec Dieu pour laquelle

(1) Conf. Ideler, *Essai d'une théorie sur la Folie religieuse*, I, p. 318 sq. Gœrres, *Mystique chrét.*, IV, 2, p. 150.

(2) *Voy.* Jansénisme, et Ideler, l. c., p. 440.

(3) *Voy.* Méthodistes, et Ideler, l. c., p. 478.

elle est créée. Mais la mort n'élève pas un mur de séparation absolue entre la vie actuelle et la vie d'un autre monde. De même que l'amour divin veut que les mérites de la vie temporaire servent à la vie éternelle, il peut vouloir que la gloire du ciel se manifeste déjà, autant que possible, sur cette terre. Une révélation de ce genre est un pur don de la grâce; elle ne peut être méritée ni arrachée par la violence, encore moins opérée par des manipulations, comme l'extase naturelle; elle ne peut être que reçue. Quand elle est donnée à l'homme, son esprit est élevé à un degré où il reconnaît Dieu d'une manière plus sublime, où il goûte son amour d'une manière plus intime, où sa volonté se conforme à celle de Dieu d'une manière plus absolue qu'elle ne le peut tant que son âme est attachée à son corps. De là il résulte que l'extase surnaturelle ne peut avoir lieu sans agir sur le corps. Si l'extase élève l'âme à un état dont elle ne sera capable d'une manière permanente qu'après avoir déposé son corps, il faut que le corps aussi approche d'un état auquel il ne peut arriver qu'après sa séparation de l'âme. Or cet état est double, celui de l'immobilité dans la mort et celui de la gloire dans la résurrection. De là vient que, suivant le degré ou le mode de l'extase surnaturelle, le corps de l'extatique est tantôt l'image de la mort, tantôt l'image de la résurrection. Ou il reste roide et immobile, et à peine remarque-t-on en lui le mouvement des fonctions vitales, de la respiration, de la circulation du sang, de l'assimilation et de la sécrétion, ou il est soustrait aux lois du monde des corps, il devient radieux, il plane dans les airs, il traverse des lieux clos et fermés, il apparaît en plusieurs lieux à la fois, etc. Si c'est Dieu qui seul produit le ravissement surnaturel, sa volonté seule peut le faire cesser. De là le pouvoir qu'à l'autorité ecclésiastique sur les extatiques de ce genre. Tandis qu'ils sont enlevés aux perceptions des sens, tandis qu'ils restent insensibles aux violences qu'on peut exercer sur leur corps, il suffit de l'ordre, même non articulé, d'un supérieur ecclésiastique pour les ramener de l'extase, sans qu'il y ait d'ailleurs aucun autre rapport établi entre celui qui ordonne et celui qui obéit. Le supérieur ecclésiastique peut même transférer son pouvoir à une autre personne (ce qui ne doit se faire que pour de très-graves motifs), et celle-ci rencontre la même obéissance. L'extase surnaturelle, procédant immédiatement de Dieu, ne peut être soumise à aucune périodicité, la périodicité ayant sa cause dans les circonstances naturelles, telles que les intermittences des fièvres, les vicissitudes des saisons, le cours des astres. Si l'on remarque quelque périodicité, on peut en général en conclure que l'extase est purement naturelle. Cependant l'extase surnaturelle peut en quelque manière s'appuyer sur les révolutions de l'année ecclésiastique, qui est le type et l'expression d'un ordre supérieur; car, comme l'action de la Providence divine s'attache, dans le cours naturel des choses, aux formes de la création primitive, de même, dans les choses surnaturelles, elle s'attache aux actes de la seconde création en Jésus-Christ, que représente le cours de l'année ecclésiastique. Le but de l'extase surnaturelle, ce sont les dons de la grâce, χαρίσματα, *gratiæ gratis datæ*. Beaucoup de théologiens comptent l'extase parmi ces dons. Il en est de l'extase, sous certain rapport, comme des grâces qui sont données à l'individu non pour le sanctifier, mais pour servir de témoignage aux infidèles et d'édification aux fidèles. L'extase n'opère pas immédiatement, par exemple comme les sacrements, la sanctification intérieure; elle doit être un moyen, pour celui à qui elle est accordée, de raffermir sa foi, son espérance, sa cha-

rité; elle doit être un aiguillon pour achever l'affranchissement moral de l'âme de toutes les attaches terrestres et une consolation dans la voie douloureuse de la perfection. C'est là le but direct de l'extase; le but éloigné est de donner une preuve du lien réel qui unit l'Église triomphante à l'Église militante. On comprend d'après cela que, tandis que les dons de la grâce sanctifiante sont accordés sans que les qualités morales du sujet entrent en considération, et sont communiquées même à des hommes vicieux, l'extase, en général (1), suppose un certain progrès dans la perfection. Dans ce sens, on peut aussi parler de dispositions préparatoires à l'extase: celui qui librement renonce au monde et persévère dans ce renoncement; celui qui soumet sa volonté à une sévère discipline et la dirige invariablement vers la pratique des vertus divines, est plus propre qu'aucun autre à être élevé à l'état surnaturel de l'extase. Cependant il ne faut pas entendre par là que ces actes préparatoires, ces vertus habituelles, ces mortifications sincères, cette vie sainte produisent nécessairement l'extase ou en soient la cause méritoire; car, dans tous les cas, l'extase est le fait d'un libre don de la grâce divine. Ayant souvent remarqué que l'extase suivait des dispositions de ce genre, on a pu, quand ces dispositions existaient, s'attendre à l'extase; mais cela n'arrive pas toujours, comme le constate l'expérience. Du reste on voit facilement que, si un homme a poussé l'habitude de la méditation et de la contemplation, et la pratique des vertus théologales, à un tel degré qu'il soit arrivé à l'état que nous avons appelé, au commencement de cet article, dans un sens impropre, extase, on ne remarquera pas extérieurement la transition de cet état à celui de l'extase surnaturelle; bien

(1) *Voy.*, quant aux exceptions, Ste Thérèse, *Chemin de la Perfection*, c. 56.

plus, celle-ci semblera le développement continu de la première. C'est pourquoi les théologiens distinguent entre l'extase, *extasis*, dans le sens strict, et le ravissement, *raptus* (1). Ils entendent, sous le mot ravissement, l'extase qui arrive subitement, par exemple pendant qu'on est occupé d'une affaire, pendant qu'on marche, tandis que l'extase semble se produire chez ceux qui ne sont pas actuellement maîtres d'eux-mêmes. Cette distinction n'a de sens que quant à la forme apparente de l'extase; elle ne touche pas la nature même de cet état; car dans les deux cas elle est produite par Dieu, avec une irrésistible puissance.

Cela admis, on résoudra facilement la question, controversée entre les théologiens, de savoir si l'extase est un acte libre (2). Entend-on par libre la liberté de choisir: on ne peut appeler libres que les actes préparatoires de l'extase, lesquels ne sont cependant en aucune façon en rapport de causalité avec l'extase surnaturelle; ils sont libres en soi, ou libres dans leur cause, *liberi in se, vel liberi in causa*, et par là même méritoires; tandis que les actes qui ont lieu dans l'état d'extase ne sont pas libres de la liberté d'élection, mais libres de la liberté des bienheureux, *libertas beatorum*, laquelle exclut la possibilité du péché, et par conséquent ils ne sont pas méritoires. Il ne peut pas être question ici de l'extase même, puisqu'elle ne dépend que de Dieu et non de l'homme. Quand même, ainsi que nous l'avons dit, on peut conclure à la possibilité de l'extase surnaturelle, à certains égards, des progrès d'un homme dans la perfection, il n'y a pas là encore de certitude et de garantie de l'extase. Plus l'homme est élevé haut, plus il peut tomber bas, et la possibilité de la chute

(1) Conf. Thom. Aquin. *Summ. theol.*, 2, 2, quæst. 175, art. 2.

(2) Conf. Suarez, t. II, c. 20, n. 5.

existe tant qu'il vit; c'est pourquoi l'extase a un côté qui sert d'épreuve et de purification. C'est ce que les saints ont bien reconnu quand ils ont cherché soigneusement à cacher devant le monde la grâce qui leur était faite et ont prié Dieu de les en délivrer. Le danger spécial de l'extase a déjà été indiqué par l'Apôtre (1), et très-solidement exposé dans les écrits des auteurs ascétiques, surtout de S. Jean de la Croix (2). Dans les procès de canonisation l'extase n'est pas considérée comme un signe décisif de la sainteté ; on n'estime comme tel que la pratique des vertus héroïques et les miracles. Aussi l'Église canonise des personnes chez lesquelles il n'y a pas eu d'extase, et elle n'a pas canonisé des personnages dont la vie avait été une chaîne presque non interrompue d'extases.

Lorsque l'extase s'empare des facultés intellectuelles, elle produit par là même des visions et des apparitions. En admettant même que l'extase soit surnaturelle, on ne peut comparer la teneur de la vision ou de l'apparition à une révélation divine ; elle ne mérite qu'une foi humaine, c'est-à-dire qu'on peut la réputer pour plus ou moins vraisemblable, jamais pour certaine, comme par exemple les Révélations qui sont contenues dans l'Écriture. On en comprend le motif. Lors même que Dieu honore une âme d'une révélation divine, cette âme n'est pas encore autorisée par là à la communiquer à d'autres comme telle. Cette autorisation n'est pas donnée non plus aux extatiques en tant qu'extatiques, et ils sont exposés à l'erreur aussi bien dans la manière dont ils comprennent que dans celle dont ils communiquent les révélations qu'ils ont obtenues. La pierre de touche de toutes les visions des extatiques, c'est la vérité révélée dont l'Église est dépositaire ; sont-elles en contradiction avec celles-ci : elles attestent par là même qu'elles ne viennent pas de Dieu ; sont-elles d'accord avec la vérité révélée : ce n'est pas encore une preuve stricte de leur origine surnaturelle ; car, en dernière analyse, cette preuve repose sur le dire de la personne qui a eu la vision. Or l'amour de la vérité peut être au-dessus de tout doute raisonnable dans une âme sans qu'il y ait encore aucune garantie qu'elle ne s'est pas trompée elle-même, ou qu'elle n'a pas mal compris ou imparfaitement saisi ce qui lui a été révélé. Ainsi quand, dans un procès de canonisation, l'Église donne son approbation à des visions, elle déclare simplement par là que ces visions ne contiennent rien qui soit contraire à la doctrine et aux opinions de l'Église, mais elle ne déclare en aucune façon qu'il faut les considérer comme des vérités révélées dans le sens strict (1).

Nous ne pouvons entrer ici dans le détail des formes que prend l'extase, suivant qu'elle s'empare spécialement de telle ou telle faculté de l'esprit et qu'elle réagit plus ou moins sur le corps : Gœrres s'est expliqué à ce sujet d'une manière explicite et qui peut servir de règle, dans sa Mystique chrétienne (2), et il suffit d'y renvoyer ; mais il faut que nous nous arrêtions encore un instant sur la question de savoir comment on reconnaît une extase surnaturelle.

Cette question est double : comment l'extatique peut-il reconnaître lui-même que son état est surnaturel, et comment d'autres peuvent-ils constater qu'une

(1) II *Cor.*, 12, 7 sq. « Aussi, de peur que la grandeur de mes révélations ne me causât de l'élèvement, Dieu a permis que je ressentisse dans ma chair un aiguillon qui est l'ange et le ministre de Satan, pour me donner des soufflets. »

(2) Voyez sa *Montée au Carmel*, l. III, c. 7.

(1) Conf. Benedict. XIV, *de Servorum Dei canonisatione*, etc., l. III, c. 42. Amort, *de Revelationibus, visionibus et apparitionibus privatis*, p. 268, et l'article PRÉDICTION.

(2) L. V.

personne est dans un véritable état extatique? Quant au premier point, on peut admettre d'avance qu'une extase qui ne fait pas sur l'individu l'impression d'une extase surnaturelle ne doit pas être considérée comme telle par cette personne, et il s'agit par conséquent de déterminer quand on peut suivre une pareille impression. D'abord, sous ce rapport, une extase à la suite de laquelle la sensualité est surexcitée et qui provoque des sentiments d'orgueil et d'estime de soi-même, ou à laquelle s'unit une vision exprimant une dispense quelconque d'un devoir déterminé, ou imposant une obligation contraire à un devoir, ou donnant une mission en désaccord avec l'ordre établi dans l'Église, doit être considérée non comme surnaturelle, mais comme démoniaque, dans un sens plus ou moins strict. Des extases qui laissent après elles des fatigues de corps, qui se renouvellent périodiquement, qui mettent le corps dans une situation indécente ou inconvenante, qui réveillent des doutes contre les vérités de la foi, qui, en dehors de l'état extatique, n'augmentent pas l'ardeur de l'amour divin, ne fortifient pas la foi et ne raniment pas l'espérance, ne doivent également pas être considérées comme surnaturelles. Si une personne extatique remarque qu'elle sent le désir des états extatiques, c'est un signe grave ; « car, dit S. Jean de la Croix (1), l'âme se garantira de toute erreur si elle se détourne résolûment de tout désir de révélations, de visions, d'inspirations, et les évite soigneusement. » La forme de l'extase ne décide rien, quelque lumineuse, quelque sublime, quelque majestueuse que soit la vision qui accompagne l'extase, quelle que soit la certitude qu'elle présente de ne heurter ni la foi ni les mœurs ; quand l'extatique serait en état de reconnaître les péchés secrets des autres, quand les prédictions faites dans la vision viendraient à s'accomplir : tout cela ne présente pas encore le caractère certain, absolu, infaillible d'une extase surnaturelle. Cette garantie ne résulte que d'un miracle réel qui se rattache à l'état extatique, ou de la grâce du discernement des esprits accordée à l'extatique, ou enfin de l'analogie certaine, mûrement reconnue, d'une extase avec une autre extase dont l'origine surnaturelle est hors de contestation (1).

S'il est difficile à l'extatique même d'arriver à la certitude du caractère surnaturel de son état, et s'il faut qu'en bien des circonstances il suspende son jugement à cet égard, combien à plus forte raison est-ce une difficulté pour ceux qui sont dans le cas d'examiner un extatique ; car il ne s'agit plus seulement de distinguer le ravissement surnaturel d'une extase naturelle ou démoniaque, mais encore d'une extase simulée. Chaque phénomène de l'extase étant quelque chose d'extraordinaire, propre par là même à exciter l'étonnement ou la pitié, suivant les circonstances, la vanité ou la cupidité humaine est fortement tentée de simuler cet état en provoquant volontairement les symptômes qui l'accompagnent d'ordinaire. Bien des expériences ont prouvé qu'on peut simuler les extases du somnambulisme et les convulsions extatiques. Toutefois la fourberie s'adresse surtout aux extases surnaturelles et démoniaques ; cette fourberie peut être voulue dans l'origine, ou elle peut résulter de ce qu'un individu prend par erreur des attaques d'une extase naturelle pour une extase surnaturelle, et les fait renaître, lorsque la période habituelle est écoulée, dans un but de tromperie. Les femmes sont le plus

(1) L. c., t. II, c. 21.

(1) Conf. Amort, l. c., p. 259 sq.

portées à simuler l'extase surnaturelle à cause du penchant particulier qu'elles ont à se faire valoir et par suite de leur habileté instinctive à se déguiser. Si donc, en thèse générale, une extrême prudence est nécessaire dans l'examen des états extatiques, pour se garantir de l'illusion et de l'erreur, elle est doublement nécessaire vis-à-vis des femmes, surtout quand la lecture assidue des ouvrages ascétiques leur a appris les conditions réclamées pour une vie qui prétend à la perfection. Toutefois on ne peut méconnaître que le docteur Debreyne, Trappiste, exagère quand il pose en règle générale (1) qu'on ne peut recevoir au tribunal de la Pénitence les personnes, surtout les femmes, qui parlent de voix extraordinaires, de visions, d'extases, d'apparitions : c'est ce qu'a suffisamment démontré le biographe de Ste Thérèse, Van der Möre, dans le plus récent volume des Bollandistes (2); mais on peut conclure, de nombreuses expériences faites et constatées, que, dans les cas particuliers, on ne saurait trop se défier, et qu'après de longues et scrupuleuses observations il faut encore se garder de prononcer un jugement définitif. La remarque que fait Gury (3) par rapport aux extases démoniaques : *Non facile generatim credendus est aliquis a dæmone possideri, quia veræ possessiones nostris temporibus raræ sunt, et pleræque ex iis quæ perhibentur falsæ inveniuntur*, peut sans aucun doute s'appliquer aux extases surnaturelles.

On peut considérer comme les symptômes principaux d'extase simulée le désir qu'a un extatique d'attirer l'attention, la susceptibilité qu'il témoigne dès qu'on refuse d'admettre son état comme surnaturel, le gain qu'il en retire, une vie oisive, la prétention de dominer le confesseur, etc., etc. Il ne faut pas non plus se laisser prévenir en faveur de l'authenticité d'une extase par le phénomène des stigmates ou d'un jeûne extraordinairement prolongé, car dans les deux cas la fourberie est possible (1); mais, quand on serait certain qu'il n'y a pas de tromperie, on ne pourrait en conclure que c'est un état surnaturel.

(1) *Essai sur la Théologie morale*, c. 5, p. 339 de la 5e édition.

(2) T. VII octobris, l. 92, p. 513.

(3) *Comp. Theol. mor.*, t. I, n° 308.

Les confesseurs, les directeurs, etc., feront toujours bien de se rappeler, pour nous servir ici des expressions de la théologie morale, que la possession parle en faveur de l'état naturel, et que l'état surnaturel demande à être démontré. Tant que la preuve n'est pas donnée qu'une extase est surnaturelle, on a donc le droit de la considérer comme naturelle, et ce droit devient un devoir à l'égard des personnes extatiques, puisqu'on ne peut que leur nuire en préjugeant prématurément que leur état est surnaturel, tandis que ne pas reconnaître cette haute nature, quand elle existerait réellement, ne peut nuire à la personne douée de grâces qui subsistent alors même qu'on les nie. On ne peut pas objecter, dans ce cas, que cette négation nuit à la gloire de Dieu qui opère l'extase surnaturelle ; car, si Dieu veut que son opération soit reconnue comme telle, il a les moyens de mettre l'origine surnaturelle de ses dons au-dessus de tout doute, et il faut admettre qu'il emploiera ces moyens. C'est un préjugé absolument inadmissible que de croire qu'on nuit à la réputation morale des personnes qui sont dans cet état en le considérant comme naturel.

De même qu'une personne peut devenir sainte sans avoir jamais éprouvé d'extase, de même elle peut le devenir quand les extases ne seraient que naturelles ; car l'extase naturelle est une

(1) Conf. Debreyne, l. c., p. 331 sq.

maladie comme toute autre, et elle est un moyen d'épreuve.

Le jugement à l'égard des morts sera différent de la manière de juger les vivants, à cet égard, lorsqu'on aura devant soi une vie tout entière écoulée dans la pratique des vertus héroïques, et que Dieu aura déjà glorifié cette vie par des miracles manifestes. Dans ce cas, la présomption est en faveur de l'origine surnaturelle de leurs extases, et c'est le contaire, c'est-à-dire leur origine naturelle, qui doit alors être démontrée. On comprend que cette preuve peut être fournie pour toutes les extases qu'a éprouvées une personne, comme on comprend le contraire, à savoir qu'on ne trouve pas de motifs suffisants pour les rejeter dans le domaine naturel. En attendant, des extases naturelles et surnaturelles ne sont pas des états tellement contradictoires qu'ils ne puissent se rencontrer dans le même individu; car, l'extase surnaturelle étant un pur don de Dieu, on ne voit pas pourquoi il ne pourrait pas être accordé par Dieu à une personne atteinte d'extase naturelle. Il est donc très-possible que, chez une personne défunte, il faille considérer ces extases en partie comme naturelles, en partie comme surnaturelles, comme cela pourrait être par exemple le cas de feu la sœur Anne-Catherine Emmerich, en tant que, dans des choses de ce genre, un jugement privé soit permis. La décision relative à l'origine des extases d'une personne dont les vertus héroïques et les miracles ont été démontrés appartient à l'Église, qui prononce dans le procès de canonisation. Benoît XIV a exposé en détail les règles à suivre dans ces jugements; nous renvoyons à son livre (1).

Outre les sources indiquées dans cet article, on peut avoir recours, pour ce qui concerne les extases, aux ouvrages suivants :

(1) L. c., l. XIII, c. 79, n. 5 sq.

I. Les ouvrages de sainte Thérèse, traduits par Arnaud d'Andilly :— Bona, *de Discretione spirituum;* — Gravina, *Lapis Lydius ad discernendas revelationes veras a falsis*, Neapoli, 1638; — Castaldus, *de Potestate angelica*, Romæ, 1650; — *les Vierges extatiques du Tyrol*, Ratisbonne, chez Manz, 1843.

II. Pour ce qui concerne le somnambulisme et le magnétisme animal : les *Rapports des commissions de* 1784 *et de* 1826; les *Mémoires de M. de Puységur* (1788) et ceux *de la Société de Strasbourg;* l'*Instruction pratique sur le Magnétisme* de M. Deleuze; les *Cours et* le *Manuel de l'étudiant magnétiseur* de M. Dupotet; le *Manuel pratique et le Magnétisme animal expliqué*, par M. A. Teste; *Physiologie, médecine et métaphysique du Magnétisme,* par M. Charpignon; l'*Histoire critique du Magnétisme animal* de M. Deleuze; l'*Histoire académique du Magnétisme animal* de MM. Bourdin et Dubois d'Amiens.

III. Le *Traité de Catalepsie* du docteur Boudin, 1841; — la *Thèse* du docteur Pavros : *de la Catalepsie, de l'extase et de l'hystérie,* 1844.

ABERLE.

EXTENSION DES MAINS DURANT LA PRIÈRE. *Voyez* PRIÈRE.

EXTRAIT MORTUAIRE. Acte officiel tiré du registre des défunts, constatant la mort et la sépulture d'un défunt, contenant les noms de baptême et de famille, son âge, son état, le jour, le mois, l'an de sa mort et de sa sépulture, signé et scellé par le curé de la paroisse.

Cf., pour le reste, l'article ÉGLISE (*registres et livres d'*), n° III, 3; et IV, t. VIII, p. 316.

EXTRAVAGANTES (RECUEIL DES). On appelle en général *Extravagantes* les décrétales des Papes et les décrets des conciles qui ne sont pas renfermés dans le Décret de Gratien. Il n'en sera

pas question dans cet article, puisque nous en avons déjà parlé dans l'article DÉCRÉTALES (*Recueils de*).

En Allemagne ce mot a un autre sens, surtout au point de vue des docteurs en droit ecclésiastique protestants, tels que Bickell, Eichhorn, et de quelques publicistes catholiques et canonistes autrichiens, qui prétendent considérer le *Corpus Juris canonici* comme clos, *clausum*, sans les Décrétales de Jean XXII et sans celles qui ont été extraites des constitutions d'autres Papes, rédigées d'après les Clémentines, et introduites dans le corps du droit.

Les motifs allégués sont :

1. Que le recueil n'a pas été fait sous l'autorité du Pape ;

2. Qu'il renferme des réserves papales que le concile de Bâle n'a pas voulu admettre.

Mais il est évident que ce double motif est nul.

D'abord d'autres recueils qui appartiennent formellement au *Corpus Juris clausum* ont été faits sans autorisation papale.

On pourrait simplement objecter avec raison que Grégoire IX voulait n'avoir que des collections faites par autorité pontificale; mais il n'entendit en aucune façon par là porter atteinte à la valeur des décrétales isolées et prononcer sur leur autorité.

Ensuite tout dépend de savoir si le Pape a le droit ou non de faire des réserves.

Il s'agit dans cette question de *son droit dans l'Église,* et non de l'influence politique du temps, qui est historique et temporaire, tandis que le droit du Pape ne peut être évalué d'après cette mesure.

La remarque V que fait Eichhorn, I, p. 352, quand il dit : « On inventa l'expression *corpus juris clausum* pour en exclure les Extravagantes, » est donc fausse; il n'y a pas un mot de vrai; Eichhorn ne peut pas citer un témoin, et Bickell remarque précisément le contraire sur l'usage des deux recueils d'Extravagantes (1).

Du reste nous ne voulons pas nier que, dans le temps où l'on songeait à une réforme de l'Église, il y eut toutes sortes d'oppositions, surtout du côté des partisans du système français. C'est ainsi qu'il faut considérer les conclusions du concile de Bâle; car Eichhorn lui-même reconnaît que les réserves papales rejetées par le concile furent reconnues, même par le pouvoir temporel, lorsque les esprits furent calmés.

De tout temps les canonistes ont fait la faute de considérer le droit ecclésiastique dans le sens catholique comme le droit politique de l'Église; ils sont obligés d'admettre cependant que maint État a refusé de reconnaître tel ou tel thème de l'Église, ce qui n'a pas empêché ce thème d'appartenir au droit ecclésiastique.

Mais une opinion d'Eichhorn particulièrement fausse est celle d'après laquelle il prétend que, l'État étant aujourd'hui au-dessus de l'Église, personne ne peut plus se hasarder à faire une collection de décisions de droit ecclésiastique (2), car personne n'a jamais eu cette pensée, et il est connu de reste que l'histoire de la réforme de l'Église catholique s'est terminée avec le concile de Trente, qui a rendu ses décisions relatives aux points de discipline sans s'inquiéter si elles seraient publiées dans certains pays ou non; car, abstraction faite des *dogmes*, qui n'ont pas besoin de publication, le droit dans les choses de *discipline* existe par la publication. En ce qui concerne les deux recueils d'Extravagantes, *Jean Chapuis* conserva comme un tout les

(1) P. 61.
(2) P. 355.

vingt Extravagantes de Jean XXII avec la glose de Zangélinus, et les fit imprimer sous quatorze titres; toutes les autres ordonnances qu'il recueillit, il les rangea suivant l'ordre des matières des collections de Décrétales antérieures, et il fallut qu'il fît succéder au troisième livre immédiatement le cinquième, parce qu'il n'y avait pas de matière pour le droit matrimonial (4e livre). ROSSHIRT.

EYBEL (JOSEPH-VALENTIN), professeur en droit canon et conseiller d'État, né à Vienne le 3 mars 1741, commença sa carrière publique dans le gouvernement de l'Inn autrichien comme adjoint des archives, rédacteur des protocoles, se voua ensuite au droit, et fut nommé par l'impératrice Marie-Thérèse, en 1777, professeur de droit canon à l'université de Vienne. Il fallut bientôt après qu'il se vouât de nouveau spécialement au service de l'État, l'empereur Joseph II l'ayant envoyé, en 1779, comme conseiller de gouvernement, à Linz, où, il fut chargé des affaires ecclésiastiques pour la haute Autriche. Il mourut le 30 juillet 1805. On peut citer parmi ses nombreux onvrages : *Adumbratio stadii jurisprudentiæ*, Vienne, 1773; *Corpus Juris pastoralis novissimi*, 3 vol., Vienne, 1776; *Introductio in Jus Eccles. cathol.*, 4 vol., ib., 1775; *Sermonnaire*, 6 parties, ib., 1784-88; *les Saints d'après les opinions populaires* (anonyme), Linz, 1793; des brochures qui, durant la période du joséphisme, excitèrent surtout l'attention : *Qu'est-ce que le Pape? Qu'est-ce qu'un évêque? Qu'est-ce qu'un curé? Qu'est-ce que l'indulgence? Que faut-il penser des dispenses de mariage? Que renferment les documents de l'antiquité sur la confession auriculaire? etc.*

Cf. *Encyclop. nation. autrichienne*, t. II.

EYCK (HUBERT et JEAN VAN), deux frères qui fondèrent l'ancienne école de peinture flamande, naquirent à Maaseyck, d'où ils prirent leur nom, Hubert vers 1366, Jean vers 1391. Leur père, dit-on, leur donna des leçons de peinture en même temps qu'à leur sœur; Hubert fut aussi pendant quelque temps le maître de Jean, qui bientôt le dépassa. Les deux frères vécurent plus tard à Bruges et y exercèrent leur art. En 1420 Philippe le Bon, duc de Bourgogne, les appela à Gand et les chargea des peintures de l'église de Saint-Jean.

Le sujet en est tiré de l'Apocalypse et représente l'adoration de l'Agneau. Il y a en tout trois cent trente têtes, dont la variété étonne. Hubert mourut en 1426, avant la fin de l'œuvre commune. Jean la termina seul, fut nommé conseiller par le duc, qui l'avait en grande faveur, se maria, et revint plus tard à Bruges, où il fit un grand nombre de tableaux célèbres. Ils ont beaucoup de défauts, sans doute, sous le rapport de l'anatomie, et parce que la connaissance de l'antiquité lui manquait totalement; l'expression des têtes n'en est pas moins forte et belle. Jean savait surtout donner à son coloris un éclat et une fraîcheur rares; les teintes se fondent harmonieusement les unes dans les autres, et l'ensemble a un charme particulier. L'exécution est soignée, les draperies molles. Il emprunta les costumes de son temps et les rendit avec fidélité. Le paysage est exact, et Jean van Eyck fut un des premiers Allemands qui observa dans ses tableaux les principes de la perspective aérienne et linéaire. On cite parmi ses principaux tableaux restés en Allemagne, dans la galerie impériale de Vienne, un Christ mort entouré de Marie et de sept femmes affligées; deux tableaux plus petits, représentant l'un la sainte Vierge pressant l'enfant Jésus sur son sein et le

baisant, l'autre sainte Catherine tenant l'épée à la main, ayant une couronne sur la tête et une roue brisée à ses côtés ; à Dresde, dans la galerie royale, Marie avec l'enfant Jésus dans ses bras ; sainte Anne assise, dont deux hommes s'approchent ; à Berlin, une tête de Christ vue de face, les cheveux séparés ainsi que la barbe ; un tableau d'autel (diptyque).

On lui attribue l'invention de la peinture à l'huile ; mais cela est inexact : il contribua à sa restauration et à son perfectionnement. Il mourut vers 1470. *Voy.* Waagen, *Hubert et Jean van Eyck*. WERFER.

EYMÉRICUS. *Voyez* INQUISITION.

ÉZÉCHIAS (חִזְקִיָּה, חִזְקִיָּהוּ, יְחִזְקִיָּה, יְחִזְקִיָּהוּ; LXX, Ἐζεχίας; Jos., *Ant.*, IX, 13, 1 sq., Ἐζεκίας), fils et successeur de l'idolâtre roi de Juda, Achas, régna de 725 à 696, ou de 728 à 699 avant J.-C. Sous le rapport moral et religieux il était le contraire de son père, et l'Écriture loue spécialement sa piété (1). Dès le commencement de son règne il abolit le culte des idoles, qui avait prédominé sous son père, et qui avait été intronisé jusque dans le sanctuaire ; il renversa les hauts lieux consacrés à l'idolâtrie dans tout le pays, brisa le serpent d'airain qui existait depuis Moïse (2), auquel on rendait des hommages divins, fit ouvrir et consacrer de nouveau le temple depuis longtemps fermé et profané, et rétablit le culte mosaïque (3). Il l'inaugura par une grande solennité et par de nombreux sacrifices (4). Quelque temps après il célébra les sept jours de la fête de Pâque, et le peuple y prit une part si fervente et si joyeuse qu'il n'y avait pas eu de fête semblable depuis les temps

(1) IV *Rois*, 18, 3. II *Paral.*, 29, 2.
(2) *Nombres*, 21, 6-9.
(3) IV *Rois*, 18, 4. II *Paral.*, 29, 3.
(4) II *Paral.*, 29, 21-24, 31-35.

du roi Salomon (1). Les prêtres et les lévites reprirent leurs fonctions suivant les prescriptions de Moïse et les ordonnances de David (2).

Les objections qu'on a élevées contre ce récit du livre des Paralipomènes ne méritent pas une réfutation sérieuse (3). Le règne d'Ézéchias, quoique plein d'agitations et de dangers, doit cependant être considéré comme un règne heureux, parce que, dit l'Écriture, vu sa piété, « le Seigneur était avec lui » et fit prospérer ses entreprises (4). Ainsi il réussit dans la guerre contre les Philistins et conquit une grande portion de leur territoire (5), et tandis que, durant la sixième année de son règne, le royaume d'Israël tomba sous le joug des Assyriens, Juda, plus faible, se soutint, s'affranchit même de la domination assyrienne, que la corruption d'Achaz avait attirée sur son peuple. Cependant cette délivrance n'eut pas lieu d'une manière purement théocratique ; Ézéchias contracta alliance avec l'Égypte contre les Assyriens (6), et il en résulta pour le royaume de Juda une ère de troubles et de périls qui l'eût infailliblement précipité vers sa perte si Dieu n'était intervenu d'une façon extraordinaire. En effet, dans la quatorzième année du règne d'Ézéchias, Sennachérib, roi d'Assyrie, envahit Juda avec une immense armée, conquit les places fortes et menaça Jérusalem, qui se racheta (7) moyennant 300 talents d'argent et 30 talents d'or, qu'Ézéchias ne put ramasser qu'en vidant le trésor royal et en faisant enlever les lames d'or qui couvraient les portes du temple. Cet immense sacrifice fut même inutile ; car

(1) II *Paral.*, 30, 26.
(2) II *Paral.*, 29, 25-27 ; 30, 16.
(3) Conf. Herbst, *Introd.*, II, 1, p. 210.
(4) IV *Rois*, 18, 7.
(5) *Ibid.*, 18, 8.
(6) *Ibid.*, 18, 21-24.
(7) *Ibid.*, 18, 14.

à peine Sennachérib eut-il reçu l'or et l'argent qu'il menaça de nouveau la ville et la somma, d'abord par des envoyés, ensuite par écrit, de se rendre. Dans cette situation critique Ézéchias s'adressa au prophète Isaïe, qui fortifia sa confiance en Dieu, le dissuada de rendre la ville et prédit le prochain départ des Assyriens (1). En effet, il eut lieu d'une manière prompte et inattendue.

L'expédition de Sennachérib n'était pas seulement dirigée contre Juda, mais encore et surtout contre l'Égypte. La haute Égypte était alors sous le sceptre de l'Éthiopien Tirhaka, roi puissant et belliqueux, que Strabon prétend avoir été jusqu'aux colonnes d'Hercule (2). Tout à coup le bruit se répandit que Tirhaka s'avançait avec une puissante armée contre les Assyriens; en même temps la peste éclata au milieu de ceux-ci avec une telle intensité qu'elle leur enleva en une nuit 185,000 hommes. Le texte dit qu'un ange du Seigneur (מלאך יהוה) accomplit cette destruction, et les exégètes voient dans cet ange les uns le simoun, les autres un empoisonnement de la boisson et de la nourriture, d'autres encore une ruse de guerre de la part des Juifs, une attaque soudaine et victorieuse de Tirhaka, le feu du ciel, la peste, un véritable ange, Michel, Gabriel, ou l'ange exterminateur d'Égypte (3). Mais la plupart de ces explications sont arbitraires et contraires aux usages de la langue biblique. Rien n'oblige de penser à un ange réel; la Bible personnifie sans aucun doute le moyen que Dieu employa pour détruire les Assyriens, et le représente comme un envoyé chargé d'exécuter sa volonté. Ce qui doit faire présumer que la peste fut un de ces moyens, ce sont d'abord

(1) IV *Rois*, 18, 17-19, 34.
(2) Strab., *Geogr.*, XV, 1, 6.
(3) Conf. Calmet, *Dissert. de Clade exercitus Snenacherib.*

des passages de l'Écriture, comme II Rois, 24, 16 (1); I Par., 21, 14 (2), qui représentent la peste sous la figure d'un ange de Jéhova; puis cette circonstance que précisément à cette époque Ézéchias lui-même fut atteint de la peste, d'où l'on peut conclure que la peste était dans le camp assyrien et atteignit quelques Hébreux. Dans tous les cas Sennachérib se vit obligé, par l'effrayante nouvelle et par le malheur de son armée, de se retirer en toute hâte dans son royaume, où peu de temps après il fut tué par deux de ses fils, dans le temple de l'idole Visroch. Ainsi s'accomplit la prophétie d'Isaïe (3), et Juda fut sauvé d'une ruine imminente; car les paroles de Sennachérib prouvent bien que cette ruine était son projet arrêté (4).

Cependant, tandis qu'Ézéchias était délivré d'un si grand péril, un autre danger non moins effrayant le mit à deux doigts de la mort. Il fut atteint, nous l'avons dit, de la peste; car la maladie mortelle dont il est question (5) était bien la peste, d'après le mot שְׁחִין du verset 7 et d'après les remèdes qu'employa Isaïe pour le guérir (6). Le cas était si dangereux qu'Isaïe, en approchant du roi, l'engagea à faire ses dernières dispositions, parce qu'il fallait qu'il mourût.

Le roi se tourna vers le Seigneur en le suppliant de lui faire grâce, et le Prophète s'était à peine éloigné de la demeure d'Ézéchias qu'il fut averti de retourner sur ses pas et promit au nom de Dieu la prompte guérison du roi, qui

(1) « L'ange du Seigneur étendait déjà sa main sur Jérusalem pour la ravager, lorsque Dieu eut compassion de tant de maux et dit à l'ange exterminateur : C'est assez. »
(2) « Le Seigneur envoya donc la peste en Israël... Il envoya aussi son ange à Jérusalem pour la ravager. »
(3) 37, 33-38. IV *Rois*, 19, 32-37.
(4) IV *Rois*, 18, 32.
(5) *Ibid.*, 20, 1 sq.
(6) *Ibid.*, v. 7.

vivrait encore quinze ans. Le roi désira un signe qui lui garantît cette promesse, et Isaïe lui donna le choix de faire avancer ou reculer de dix degrés l'ombre sur l'horloge d'Achaz. Le roi demanda qu'elle reculât, pensant que c'était plus difficile, et, le Prophète ayant invoqué le Seigneur, « l'ombre retourna en arrière sur l'horloge d'Achaz par les dix degrés qu'elle avait suivis pour descendre (1). »

Ce récit a suscité une foule d'opinions sur l'horloge d'Achaz, sur la rétrogradation de l'ombre et sur sa cause (2). Il y a beaucoup de difficultés à voir dans les *degrés* dont parle l'Écriture un cadran solaire. Déjà le mot degré, מַעֲלוֹת, serait inusité, impropre dans ce sens ; puis il n'y a pas de trace ailleurs de l'existence de cadrans solaires chez les Juifs au temps d'Achaz et d'Ézéchias, et en général avant la captivité de Babylone. Enfin il aurait fallu que le jour fût partagé sur ce cadran solaire en vingt parties égales et plus, puisque l'ombre devait, du point où elle était arrivée, reculer non-seulement de dix degrés, mais pouvoir avancer de dix degrés ; or une pareille division du temps non-seulement n'a aucun témoignage historique pour elle, mais est en contradiction avec ce qu'on sait d'ailleurs des cadrans solaires, notamment chez les Babyloniens. Il faut sans aucun doute se représenter un escalier qui avait au moins vingt marches, qu'Ézéchias pouvait apercevoir de sa chambre, sur lequel un objet quelconque projetait son ombre, et qu'il était midi. Plus le soleil s'approchait du milieu du jour, plus l'ombre devait s'abaisser sur les marches (יָרַד) (3). Elle était descendue déjà de dix marches, et le signe demandé par le roi consistait à ce qu'elle rétrogradât. Ainsi le mot מַעֲלוֹת garde son sens habituel (marches, degrés), et n'a pas besoin d'être traduit une fois par aiguille et une autre fois par degré. Les degrés d'Achaz sont donc l'escalier qui datait du temps d'Achaz. Mais il est plus difficile d'expliquer ce qu'il faut penser de la rétrogradation de l'ombre. Il n'y a pas besoin d'admettre, à cause de וַתָּשָׁב הַשֶּׁמֶשׁ (1), que le phénomène se produisit par la rétrogradation du soleil ou la rétrocession de l'axe de la terre ; car le Prophète parle suivant le langage ordinaire et l'apparence, comme quand nous disons : le soleil se lève, le soleil se couche. Que le fait arriva par un épaississement particulier de l'atmosphère, par une réflexion particulière des rayons solaires, par une parhélie, par une nuée, par une comète s'approchant de la terre, par un phénomène quelconque, c'est ce qu'on peut laisser dans le doute sans inconvénient. Quelle que fut la cause du phénomène, le signe reste un signe miraculeux, parce que le fait se réalisant au moment voulu était précisément un miracle. La guérison du roi arriva suivant la prédiction du Prophète, et ce fut durant sa convalescence qu'il adressa à Dieu le célèbre cantique connu sous le nom de *Canticum Ezechiæ* (2).

Peu de temps après arrivèrent des députés du roi de Babylone, Mérodach Baladan, apportant des félicitations et des présents, selon toute vraisemblance avec le désir de conclure une alliance contre les Assyriens, hostiles aux Babyloniens comme aux Juifs. Ézéchias en fut rempli de joie et montra aux députés les trésors, les vases sacrés, pour leur inspirer une grande opinion de sa puissance ; mais Isaïe blâma forte-

(1) IV *Rois*, 20, 8-11.
(2) Cf. Calmet, *Dissert. de Retrogradatione solis in horologio Achat.* Lilienthal, *Défense de la Révélation*, IX, 414 sq.
(3) *Isaïe*, 38, 8.

(1) *Isaïe*, 38, 8.
(2) *Isaïe*, 38, 9-20.



ment la vanité mondaine qu'avait manifestée le roi ; il prédit que ces trésors et les rejetons de la race royale eux-mêmes seraient enlevés et conduits à Babylone ; ce qui arriva en effet plus tard (1). Le reste du règne d'Ézéchias fut, selon toute apparence, calme et prospère ; il construisit un aqueduc qui conduisait l'eau du Gihon dans Jérusalem, fortifia plusieurs villes, bâtit des magasins de provisions et amassa de grandes richesses (2). Il mourut, suivant la prophétie d'Isaïe, dans la vingt-neuvième année de son règne (3).

WELTE.

ÉZÉCHIEL (יְחֶזְקֵאל ; LXX, Ἰεζεκιήλ), fils d'un prêtre juif nommé Busi, fut, neuf ans avant la ruine de Jérusalem, emmené par Nabuchodonosor captif à Babylone avec le roi de Juda, Joachim, et un grand nombre de compatriotes. La cinquième année de son séjour en Babylonie, par conséquent la septième avant la ruine de Jérusalem, il reçut près du fleuve Chaboras, où on lui avait assigné sa demeure, la mission de prophète (4). Il la remplit au moins jusqu'à la vingt-septième année de son exil (5). On ne sait s'il continua après cette époque. Il résulte du texte de l'Écriture (6) qu'il jouissait d'une grande considération parmi les siens. Les anciens d'entre les exilés venaient le visiter pour en obtenir la solution de leurs affaires les plus graves et entendre les révélations divines qui lui étaient communiquées. Comme il était contemporain de Jérémie et appartenait, de même que ce dernier, au sacerdoce, l'ancienne opinion suivant laquelle ils furent en rapport, ou du moins connurent mutuellement leurs prophéties, n'est pas

(1) *Isaïe*, 39.
(2) II *Paral.*, 32, 27-30.
(3) IV *Rois*, 18, 2.
(4) *Ézéch.*, 1, 1-3.
(5) *Ibid.*, 29, 7.
(6) *Ibid.*, 8, 1 ; 14, 1 ; 20, 1.

invraisemblable (1). L'antiquité ne nous a transmis que des légendes fabuleuses sur le reste de sa destinée (2).

Le livre d'Ézéchiel se compose de quatre parties.

La première (ch. 1-3) forme l'introduction et décrit la consécration du Prophète et la mission qui lui fut donnée.

La seconde (ch. 4-24) renferme les prophéties adressées aux Juifs avant la ruine de Jérusalem, et combat surtout le préjugé suivant lequel Jérusalem, la ville de Jéhova, ne pouvait être détruite ; prémunit les Juifs contre les alliances étrangères formées contre les Chaldéens, et prédit la ruine de Juda comme la conséquence nécessaire de la violation de la loi et de l'impiété prédominante (ch. 25 à 32).

La troisième partie est dirigée contre les peuples étrangers et menace de leur ruine les ennemis de la théocratie, comme elle avait déjà été annoncée par les prophètes antérieurs. Les peuples menacés sont les Ammonites, les Moabites, les Édomites, les Philistins, les Syriens, les Sidoniens et les Égyptiens.

La quatrième partie (ch. 33-48) renferme les prédictions faites aux Juifs après la ruine de Jérusalem ; elle avertit, console et fait des promesses, notamment par rapport à la restauration du temple et de l'état théocratique. Ses révélations ont cela de particulier qu'elles sont le plus souvent communiquées au Prophète sous forme de visions, et qu'il est obligé de prophétiser non-seulement en parole, mais encore par des actes symboliques. Ainsi, dans sa vision d'initiation, la gloire de Dieu lui apparaît sur le char merveilleux des chérubins (3) ; la ruine de Jérusalem lui est montrée sous la figure d'un homme

(1) Hier., *Comm. in Ezech.*, c. 12.
(2) Cf. Carpzov, *Introd. in Vet. Test.*, t. III, 199 sq.
(3) 1, 4-28.

qui retire des charbons ardents de dessous le char des chérubins et les jette sur la ville (1); la restauration de la théocratie est annoncée par l'apparition d'un nouveau temple et d'un nouveau partage du pays (2); il indique la destinée du peuple, au milieu de cette ruine, en se coupant les cheveux et en en brûlant le tiers dans la ville, en coupant un tiers avec le glaive, et dispersant l'autre tiers au vent (3); il décrit la fuite du dernier roi de Juda en se procurant ce qui est nécessaire à un homme qui déloge et en partant aux yeux du peuple (4), etc. Ces figures, ces images, ces paraboles donnent à certaines parties du livre de l'obscurité; S. Jérôme le nomme *mysteriorum Dei labyrinthum* (5).

Quant à l'ordre, les quatre parties principales se suivent régulièrement, et les détails eux-mêmes se succèdent en général chronologiquement. Cela saute aux yeux dans la première partie. Dans la seconde, cela résulte de quelques inscriptions avec des dates. Ainsi, tandis que les premières révélations reçues par le Prophète tombent dans la cinquième année de sa déportation, au chap. 8, verset 1, le récit est attribué à la sixième année; au chap. 20, 1, est nommée la septième; au ch. 24, 1, la neuvième année. Ailleurs l'ordre des matières est suivi aux dépens de l'ordre chronologique; ainsi, au chap. 26, 1, est nommée la onzième année de la déportation; au 29, 1, la dixième; au 29, 17, la vingt-septième; au 30, 20, au contraire, la onzième. Cela provient sans aucun doute de ce que le Prophète veut clore cette partie par les menaces les plus graves et les plus longues contre l'Égypte, et rappelle par conséquent d'abord les menaces contre Tyr.

(1) 10, 1.
(2) C. 40-48.
(3) 5, 1, 2.
(4) 12, 3 sq.
(5) *Præf.*, in l. XIV, *Comm. Ezech.*

Dans la dernière partie il n'y a plus que deux dates indiquées, qui se rapportent à l'ordre chronologique : au chap. 33, 21, est nommée la douzième année; au chap. 40, 1, la vingt-cinquième.

On ne conteste pas l'authenticité de ce livre en somme, on n'en attaque que certaines parties. Parmi celles-ci on s'en prend surtout aux chap. 40-48, qu'on refuse à Ézéchiel parce qu'ils sont beaucoup plus obscurs et plus inintelligibles que les autres, et parce que la description du nouveau temple qu'ils donnent ne se réalisa pas lors de la construction du second temple de Jérusalem (1).

Mais l'obscurité provient de la nature même de la matière, vu que nous ne connaissons plus exactement les termes techniques d'architecture dont se sert le Prophète; et quant à la description du temple, il faut la considérer pour ce qu'elle est, c'est-à-dire comme une peinture prophétique et symbolique de la restauration de la théocratie. On a aussi refusé à Ézéchiel d'être l'auteur des chap. 38 et 39, et on les a attribués à un des exilés revenus d'Assyrie (2); mais cette opinion est réfutée par cela que la partie en question, après 39, 23-29, a été écrite non *après*, mais *avant* la fin de l'exil. On a encore voulu lui enlever les menaces contre les peuples étrangers, parce qu'ils ont une forme plus poétique que les autres parties du livre et trahissent des connaissances géographiques qu'on ne doit pas attendre d'Ézéchiel (3). Mais le style de ces menaces est en général aussi plus vif, plus poétique chez les autres prophètes, que les discours qui se rapportent à Israël. Quant aux connaissances géographiques qui se montrent dans la description du

(1) Ainsi Oeder et Vogel. Cf. Herbst, *Introd.*, II, 2, 72.
(2) Corrodi. Conf. Herbst, l. c., 74.
(3) *Voy.* Herbst, l. c.

commerce universel des Phéniciens, certains Hébreux, et notamment Ézéchiel, pouvaient facilement les avoir obtenues de marchands phéniciens. Enfin, dernièrement encore, les suscriptions 8, 1, 20, 1, ont été qualifiées de « fausses et arbitraires (1). » Mais c'est une hypothèse arbitraire que celle qui prétend que le chap. 1, 24, renferme simplement *vaticinia ex eventu*, et qu'il n'y a pas de véritables prédictions de l'avenir. Ce n'est pas ici le lieu de réfuter cette hypothèse.

L'*authenticité* résulte déjà de l'uniformité du style et de l'exposition, qui sont les mêmes à travers tous les livres, autant que le permet la diversité des matières (2). La méthode régulière du livre dans ses détails, exposés suivant l'ordre chronologique ou suivant l'ordre des matières, prouve que le Prophète n'a rédigé son livre que vers la fin de sa mission, ou du moins qu'il le mit alors dans l'ordre qu'il a conservé (3); car on n'a aucun motif pour penser qu'un autre que le Prophète ait recueilli ses discours.

L'*intégrité* du livre est à peu près généralement reconnue, et l'assertion de Spinosa, que ce n'est que le fragment d'un plus grand ouvrage, a été depuis longtemps réfutée (4). De ce que Josèphe assure qu'Ézéchiel écrivit deux livres (5), et rapporte une prophétie d'Ézéchiel qui ne se trouve pas dans le livre que nous avons (1), de ce que quelques Pères de l'Église citent des textes d'Ézéchiel qui ne paraissent pas dans notre Ézéchiel (2), on a inféré qu'un livre d'Ézéchiel a été perdu, ou que les citations en question ont été prises dans un livre apocryphe. Mais le premier point paraît insoutenable, parce que Josèphe, dans son livre *contre Appion*, ne compte qu'un livre d'Ézéchiel, et qu'il a probablement désigné comme deux livres deux parties principales du livre connu; sa citation peut facilement être le résultat d'une méprise. Il en peut être de même des citations des Pères, quoique celles-ci puissent en effet avoir été tirées d'un livre apocryphe.

La haute origine du livre a toujours été reconnue et est déjà supposée dans l'Ecclés., 49, 8 sq. Quelques talmudistes ont voulu le rayer du canon, mais n'y sont pas parvenus (3). Les prétendues contradictions entre des textes d'Ézéchiel et des passages du Pentateuque, qui les ont fait hésiter, sont sans conséquence.

Cf. D. Huet, *Démonstr. évangél.*, *prop.* IV. Le principal commentaire sur Ézéchiel est *Hieronymi Pradi et Jos.-Bapt. Vilalpandi, e Societate Jesu, in Ezechielem explanationes, et apparatus urbis ac templi Hierosolymitani, commentariis ac imaginibus illustr., opus tribus tomis distinctum*, Romæ, 1596, 3 vol. in-fol.

WELTE.

(1) Hitzig, *le Proph. Ézéchiel*, p. 10.
(2) Conf. Zunz, *Culte des Juifs*, p. 159.
(3) Conf. Hævernik, *Comment. sur Ézéchiel*, p. 25 sq.
(4) Conf. Goldhagen, *Introductio*, II, 609 sq.
(5) *Antiq.*, X, 5, 1.

(1) *Antiq.*, X, 7, 2.
(2) Conf. Fabric., *Cod. pseudepigraph. Vet. Test.*, n. 221.
(3) *Schabbat*, fol. 13, 2.

F

FABER (BASILE), philologue et pédagogue célèbre, naquit en 1520 à Sorau, dans la basse Lusace, étudia à Wittenberg et dans d'autres universités, devint régent à Nordhausen, Tennstädt et Quedlinbourg. A la suite de vives disputes avec les prédicateurs Regius et Schellhammer il fut destitué en 1570, ainsi que ses adversaires. Il passa à Erfurt, où il fut de nouveau nommé régent, et mourut en 1576. Faber appartient au nombre des philologues et des pédagogues du seizième siècle qui, quoique luthériens, exprimèrent hautement leur douleur sur l'état désolant de la nouvelle Église, au point de vue de la religion, de la morale et de la science (1). L'état des mœurs lui parut tellement désespéré que la situation du monde avant le déluge et la corruption de Sodome et de Gomorrhe n'étaient à ses yeux que des jeux d'enfant. « La jeunesse, disait-il, est plus que jamais sauvage, grossière, incorrigible, incapable de comprendre rien de sérieux, » et il était d'avis qu'il n'y avait plus qu'un sujet de prédication possible, le dernier jugement et les peines de l'enfer, qu'il fallait annoncer sans relâche.

On peut citer, parmi les livres qu'il édita, le *Thesaurus Eruditionis scholasticæ*, Erfurt, 1571, que Buchner, Cellarius et d'autres augmentèrent plus tard; la version des *Remarques de Luther sur le premier livre de Moïse*, traduites du latin en allemand; la traduction allemande de la *Chronique latine de Kranz; Supplément aux quatre premières Centuries de Magdebourg; Choix des Écrits de Luther et d'autres sur les fins dernières et l'état des âmes séparées de l'Église*, etc.

(1) *Voyez* Dœllinger, *la Réforme*, t. II, p. 585 sq.

Voyez Iselin, *Lexique;* Jöcher, *Lexique des Savants;* Döllinger, *la Réforme*.

SCHRÖDL.

FABER (FÉLIX), pieux et savant Dominicain, né à Zurich, en 1441 ou 1442, d'une ancienne famille très-considérée et encore existante à Zurich, du nom de *Schmied* (même sens en allemand que Faber), fit ses études aux couvents des Dominicains de Bâle et d'Ulm, entra dans leur ordre, devint prédicateur et maître de philosophie et de théologie dans ce dernier couvent, depuis 1477 jusqu'à 1478; assista deux fois, en 1486 et 1487, au chapitre général de l'ordre, à Venise, après avoir fait, en 1480 et en 1483, le pèlerinage de la Terre-Sainte. Il mourut à Ulm en 1502. Son *Historia Suevorum* a été publiée par Goldast, *Script. rer. Aleman.*, Francf., 1604. Goldast remarque dans la préface que Faber a peu de panégyristes, mais d'autant plus de copistes. Faber a donné en latin la relation de son double pèlerinage; il y fait preuve de connaissances variées; son récit est vivant et naturel; ses sentiments sont ceux d'un bon, vieux et fidèle Allemand, curieux de savoir et très-impressionnable. On trouve ce récit en latin et en allemand dans le Livre des Familles (*Teutsches Hausbuch*) de Guido Görres, Ier cah. et suiv., Munich, 1846. En outre, Faber traduisit en allemand une biographie latine du B. Frère Suso. Il existe plusieurs autres écrits de lui en manuscrit.

Voir Echard et Quétif, *Script. ord. Prædic.*, t. I, p. 871, Paris, 1729.

Encyclop. d'Ersch et Gruber; Jöcher, *Lexique.*

SCHRÖDL.

FABER (JEAN), évêque de Vienne. Jean, dont le nom de famille était *Heigelin,* reçut de l'état de son père, qui était forgeron (*Schmied* en allemand), le nom de *Faber* ou *Fabri.* Il naquit en 1478 dans la ville impériale de Leutkirch, en Souabe, entra de bonne heure dans l'ordre de Saint-Dominique, étudia la théologie à Fribourg-en-Brisgau, et y devint maître ès arts et docteur en théologie. Comme il voulait se consacrer au ministère des âmes, il fut d'abord vicaire à Lindau. Plus tard, lorsqu'il eut obtenu ses grades universitaires, il fut nommé avocat de l'évêque de Constance ; mais sa piété et ses talents déterminèrent l'évêque de Bâle, Christophe d'Utenheim, à le nommer official et à lui donner un des canonicats de sa cathédrale. Là Faber s'occupa surtout d'études théologiques, et il dut à Érasme de Rotterdam, dont il fit la connaissance à Bâle, et avec lequel il resta en correspondance, la résolution qu'il prit d'abandonner la voie de la scolastique et de s'adonner à l'étude sérieuse des Pères (1).

Après un séjour de quatre ans dans cette ville, d'où il avait, en 1517, fait un voyage à Rome, Faber revint à Lindau, fut en 1518 nommé par l'évêque de Constance vicaire général *in spiritualibus,* et protonotaire apostolique par le Pape Léon X. Dans cette situation nouvelle, en véritable ami de la science, il protégea de jeunes savants, se réjouit du progrès des lettres, s'attrista sincèrement des abus qui s'étaient introduits dans l'Église, appela de tous ses vœux un amendement général, et partagea l'intérêt que son ami Érasme porta aux commencements de la réforme. Il s'opposa particulièrement de toute sa force au honteux commerce des Indulgences du Franciscain Bernard Samson, qui parcourut son diocèse, et contre lequel Faber provoqua les sorties de Zwingle. Mais lorsqu'il reconnut que les intentions des réformateurs étaient, bien loin d'abolir les abus, d'opérer un schisme dans l'Église catholique, qu'ils attaquaient même les dogmes, plus courageux que le pacifique Érasme (1), il s'éleva vigoureusement contre les réformateurs et devint un de leurs plus énergiques et plus redoutables adversaires. Son premier ouvrage de polémique fut : *Opus adversus nova quædam dogmata Martini Lutheri,* qu'il publia en 1522, à Rome, où il s'était rendu en 1521, pour les affaires de son évêque, peut-être, mais cela n'est pas certain, pour y expliquer ses premières opinions. Il y resta pendant plusieurs mois.

A ce premier livre succéda : *Malleus hæreticorum sex libris, ad Hadrianum VI, Summum Pontificem* (Coloniæ, 1524 ; edit. II, Romæ, 1569), et dès lors il ne cessa pas un instant de combattre les nouvelles doctrines de ses anciens amis, Zwingle, OEcolampade, Mélanchthon et d'autres, par ses prédications et ses écrits, dans des conférences publiques, dans des sermons de controverse, dans des entretiens particuliers ; ainsi, en 1522, dans un colloque public avec Zwingle, à Zurich ; en 1526 et 1529, dans la conférence religieuse de Bade et à la diète de Spire, où il prit une part spéciale à la réfutation écrite de la *Confession d'Augsbourg.* Dans toutes ces assemblées et dans beaucoup d'autres Faber parut soit comme fondé de pouvoir et vicaire général de l'évê-

(1) Cf. *Faber ad Erasmum,* 6 cal. maji 1519, in *Opp. Erasmi,* t. III. On peut voir les détails sur les rapports durables de ces deux savants dans les *Lettres d'Erasme à Faber,* des années 1526, 1527 et 1532, qui se trouvent toutes dans le t. III des *Œuvres d'Érasme.*

(1) *Voy.* ÉRASME.

que de Constance, soit comme conseiller de Ferdinand Ier, archiduc d'Autriche, qui devint plus tard empereur d'Allemagne. Ferdinand Ier, ayant pris en amitié le zélé défenseur de l'Église catholique, l'avait, en 1523, nommé son conseiller, l'attira plus tard à sa cour, le prit pour confesseur, et confia à sa sagesse et à sa prévoyance les plus importantes affaires de ses États et les plus délicates missions. En 1527 Ferdinand, craignant l'invasion des Turcs en Hongrie et en Autriche, envoya Faber en Espagne, puis en Angleterre, auprès de Henri VIII, au sujet des secours qu'il en attendait. En 1528 il l'envoya à Vienne pour qu'il s'y associât aux efforts de l'université contre les progrès du luthéranisme. Faber fut alors nommé coadjuteur de l'évêque de Neustadt, en Autriche, le vieux Diétrich, et en même temps prévôt de Bude, et enfin, en 1530, l'évêque de Neustadt et celui de Vienne, Jean de Revellis, étant morts, Faber fut nommé évêque de Vienne et administrateur du diocèse de Neustadt, qu'il gouverna jusqu'en 1538. Le nouveau pasteur se signala par un redoublement de zèle, de vigueur et de sollicitude, au milieu des agitations profondes d'un diocèse envahi par le protestantisme et dévasté par les Turcs (1529). Tous les dimanches et jours de fêtes il montait en chaire; en outre il conviait ses diocésains à des conférences où il traitait les points de doctrine attaqués par les novateurs, qu'il combattait en même temps par de nombreux écrits. Il secourait les malheureux, fondait une maison conventuelle pour douze pauvres étudiants qui se destinaient aux autels, dans l'ancien couvent des Cisterciens de Saint-Nicolas de Vienne et lui légua dans son testament sa bibliothèque, qui était considérable et qui plus tard fut incorporée à la bibliothèque impériale. Tels furent les travaux de ce bon pasteur, défendant sans relâche la foi catholique, veillant nuit et jour au salut des âmes que Dieu lui avait confiées, luttant victorieusement au milieu des orages de la réforme qui bouleversaient l'Autriche. Érasme le nomme le modèle des évêques. Il mourut à l'âge de soixante-trois ans, le 21 mai 1541. On déposa son corps dans la cathédrale de Saint-Étienne de Vienne. On y distingue la pierre qui scelle sa tombe par une inscription aussi honorable que vraie. Le savant P. Nicolas Avancia, Jésuite, professeur de belles-lettres à Vienne, dit de lui : *Fuit ordinis Prædicatorum illustre ornamentum, vir non minus eruditione ac sapientia instructus quam vitæ integritate spectandus. Nulli placere studens, nulli displicuit; nulli displicere volens, omnibus placuit. Ingenium, stylum, linguam in hæreticos acuit; sæpe cum eis conflixit publice, semper vicit. Per ea prælia sibi famam et gloriam comparavit, Ecclesiæ manipulos dedit.* Les nombreux ouvrages de Faber sont rédigés les uns en latin, les autres en allemand, et ont paru successivement depuis 1580. Les plus importants sont : un écrit *contre Luther*; — une dissertation *sur le Sacrifice de la messe; — le Marteau des hérétiques*; — *Instruction et réponse sur les pamphlets de Luther contre le roi d'Angleterre; — Parallèle des doctrines et des livres de Huss et de Martin Luther; — de la Puissance du Pape, contre Luther; — Réfutation des six articles de Zwingle; — Défense orthodoxe de la foi catholique contre l'anabaptiste Balthasar de Friedberg; — Réfutation des erreurs des Picards de Bohême; — Livre sur la Religion des Russes; — Sermons sur les Misères de la vie humaine*, Augsbourg, 1520; — *sur le saint Sacrement de l'autel*, Fribourg, 1529; — *Sermon à l'occasion du siége imminent de Vienne par les Turcs*, etc.

Ses œuvres parurent, en 3 vol. in-fol., chez Quentell, à Cologne, en 1537, 39 et 41. Mais, comme cette collection ne renferme, sauf quelques écrits polémiques du deuxième volume, en grande partie que les œuvres homilétiques de Faber, il faut regarder comme supplément nécessaire à une édition complète les volumes publiés par Jean Cochlæus, chez Wolrab, à Leipzig, en 1537, sous le titre : *Opuscula quædam Joannis Fabri, episcopi Viennensis*, qui ne sont que polémiques. On attribue à tort à Faber le *Breviarium in Justiniani imperatoris codicem* et les *Commentaires* sur le premier et le deuxième livre du code Justinien, qui sont du jurisconsulte *Jean Faber Roncinus;* il en est de même des cinq livres *de Missa evangelica* et des *Homélies* sur le prophète Joël, dont l'auteur est le Dominicain *Jean Faber* de Heilbronn.

Cf., sur la vie et les œuvres de Faber, Quétif et Échard, *Scriptores ordinis Prædicatorum*, Paris, 1721, tome II; *Scriptores universitatis Viennensis*, pars II; C.-E. Kettneri *Diss. de J. Fabri vita et scriptis*, Lips., 1735; Klein, *Hist. du Christianisme en Autriche* Vienne, 1840, 4 vol.

SÉBACK.

FABER (JEAN), surnommé *Augustanus*, parce qu'il demeura longtemps à Augsbourg, naquit à Fribourg en Suisse et fut un des Dominicains les plus remarquables du seizième siècle.

Après avoir beaucoup contribué à la reconstruction de l'église des Dominicains d'Augsbourg (1), il passa l'année 1516 à l'université de Bologne, où il acquit une grande renommée comme professeur de théologie. L'empereur Maximilien Ier l'attira près de sa personne, lui accorda sa confiance et le nomma prédicateur de la cour et membre du conseil de conscience. On peut lire dans la lettre d'Érasme au Dominicain Vincent Théodorici de Harlem, de 1521 (1), et dans l'inscription de l'église d'Augsbourg, à laquelle il contribua si efficacement, les autres titres et fonctions de Faber (2). Il continua, après la mort de Maximilien, dont il prononça l'oraison funèbre (3), à être prédicateur de la cour, titre que lui accorda l'empereur Charles-Quint sur les honorables recommandations adressées par Érasme au cardinal-archevêque de Brandebourg, du 6 octobre 1520, au chancelier de l'empire Mercure Gattinari, du 4 octobre 1520, et à d'autres personnages considérables de la cour de l'empereur.

Dans cette lettre d'Érasme, Faber est dépeint comme un homme instruit et savant, orateur habile, d'un commerce doux, d'une conduite prudente, dévoué à la foi ancienne, de mœurs irréprochables. Plus tard Faber rompit l'amitié qui le liait au timide Érasme et ne lui rendit pas un témoignage favorable à Rome; aussi Érasme modifia complétement son ancien jugement lorsqu'il écrivit à Matthias Kretzer, à Fribourg, *ad 5 Id. Martii* 1531 : *Joannem Fabrum Dominicanum novi, hominem in Thomistica theologia pulchre doctum, sed mire vafrum ac versipillem. Is Romæ cœpit in me debacchare, videlicet quo se reconciliaret cardinali Cajetano, de quo mihi tanta narraverat mala ut nullus scurra in scurram posset dicere plura.* Faber mourut en 1531. On ne connaît de Faber qu'un projet de conférence pacifique avec Luther, adressé à Frédéric, prince électeur de Saxe.

Voy. Echard et Quétif, *Scriptores ord. Prædicat.*, t. II, p. 80.

Il ne faut pas le confondre avec :

1° FABER (*Ægidius*), *Aurifaber*,

(1) *Voy.* Khamm, *Hierarchia Aug.*, pars I, *Cathedr.*, p. 306, Augsbourg, 1709.

(1) *Epist.*, XVI, 16.

(2) Khamm, l. c.

(3) Voy. cette oraison dans M. Freher, *Script. rer. Germ.*, t. II.

Carme et célèbre prédicateur de Bruxelles, professeur de théologie à Louvain, très-aimé de l'empereur Maximilien Ier, auteur de plusieurs écrits, mort en 1506 à Bruxelles;

2° Faber (*Jean*) *a Carvinio* (Carvin Epinois), Dominicain et chapelain de la cour de Maximilien Ier depuis 1477, auteur du livre : *Compendiosa ex variis libris exhortatio ad omnes Christi fidelium status.*—*Voir* Echard et Quétif, *Script. ord. Præd.*, t. I, p. 856.

Schrödl.

FABER (Jean), de Heilbronn, prédicateur et écrivain distingué parmi les Dominicains du seizième siècle, naquit à Heilbronn vers 1504, entra dans l'ordre de Saint-Dominique à Wimpfen, étudia aux frais de cette ville à Cologne avec un grand succès, et fut, en vue de son savoir et de son zèle, chargé des fonctions de prédicateur de la cathédrale d'Augsbourg par l'évêque de cette ville, Christophe de Stadion (1534). Il remplit ce ministère pendant de longues années; cependant il y eut des interruptions dont il profita pour prêcher à Prague et ailleurs, comme il est dit de lui dans les Annales de l'université d'Ingolstadt de Mederer, de 1551 (1) : *Inter inscriptos præcipue memorandi..... Reverendus D. Joannes Fabri Hailprunnensis, ordinis S. Dominici, vir singularis eruditionis, qui fortiter contra hæreticos pro fidei catholicæ incolumitate pugnavit, tum scriptis, tum viva voce. Multos enim annos in Ecclesia Augustana apud D. Virginem concionatus est. Friburgi Brisiacorum laureas in theologia* (1545), *Ingoldstadii vero doctoralia recepit insignia*. Il reçut le grade de docteur à Ingolstadt au commencement de 1552, sous la présidence de Pierre Canisius, qui devint plus tard son successeur dans la chaire de la cathédrale d'Augsbourg.

Les ouvrages de Faber sont : *Cinq livres sur la Messe évangélique*, en allemand, traduits en latin par L. Surius; *le Prophète Joël* expliqué dans les sermons d'Augsbourg, en allemand, traduit en latin par Tilmann Bredembach; *Fructus quibus dignoscuntur hæretici, etc.; Enchiridion bibliorum concionatori in popularibus declamationibus utile; Voie royale* ou sermon sur les paroles de Jérémie, 6, 16, en allemand, également traduit en latin; un *Livre de Prières tirées de l'Écriture sainte et des Œuvres de S. Augustin*, aussi traduit en latin; *Testimonium Scripturæ et Patrum B. Petrum apostolum Romæ fuisse; Nomenclature des Papes et des empereurs; Quod fides esse possit sine caritate; Richardi Pampolitani, Anglo-Saxonis eremitæ, enarrationes in Psalmos, etc.*

Voir Echard et Quétif, *Script. ord. Prædic.*, t. II, p. 161; Plac. Braun, *Histoire des évêques d'Augsbourg*, t. III.

Un autre Dominicain du nom de Faber (*Fabri*), *Sixte*, né à Lucques en 1540, qui remplit successivement les plus hautes fonctions de son ordre, et mourut en 1594, fit, conformément à la volonté du Pape Grégoire XIII, une recension des décrétales des Papes et des extravagantes, d'après les manuscrits, ad codd. Mss.

Voir Echard et Quétif, *Script. ord. Prædic.*, t. II, p. 265; Permaneder, *Manuel du Droit ecclésiast. catholique*, Landshut, 1846, t. I, § 168.

Schrödl.

FABER, Oratorien, continuateur de Fleury. *Voy.* Fleury (Claude).

FABIEN (S.), Pape (qu'il ne faut pas confondre avec Fabien, évêque d'Antioche vers 250). Il existe sur ce Pape tant d'opinions diverses concernant son nom, son temps et ses actions, qu'il y a évi-

(1) T. I, p. 223 et 225, Ingolstadt, 1782.

demment beaucoup d'erreurs dans tout ce qu'on en a dit. La chronique d'Alexandrie le nomme Flavien. Dans le sixième livre de son Histoire ecclésiastique, au chapitre deuxième, Eusèbe raconte que Fabien était laïque et n'était pas même citoyen de Rome; qu'on l'élut néanmoins Pape, parce qu'un pigeon se posa sur sa tête. D'autres prétendent qu'il était Romain, d'une famille distinguée, et qu'il succéda, au commencement de 236, au Pape Antère. Il fut, dit-on, le dix-neuvième évêque de Rome et occupa le Saint-Siége, d'après quelques auteurs, depuis l'année 236 jusqu'après 251 ; suivant d'autres, de 236 à 250. C'est S. Cyprien qui paraît donner les renseignements les plus certains sur ce Pape, dont il fait un grand éloge. On lui attribue à tort quelques ordonnances sur le parjure, le divorce, sur l'obligation de communier trois fois par an imposée aux laïques, etc.

Les *Acta S. Pontii*, édités par Étienne Baluze, disent qu'il baptisa l'emreur Philippe l'Arabe ; mais ces actes sont une source erronée. Toutefois Walch et Schröckh vont trop loin lorsqu'ils contestent que Fabien institua sept diacres pour prendre soin des pauvres de Rome et sept sous-diacres pour rédiger les Actes des Martyrs; qu'il confirma les décrets du concile des évêques africains contre l'hérétique Privatus et s'occupa d'une mission pour l'Église des Gaules. Car qu'y a-t-il d'invraisemblable dans ces détails, qui proviennent de sources dont on ne peut suspecter la bonne foi? Ainsi Grégoire de Tours raconte (1) que, sous le pontificat de Fabien, plusieurs églises furent fondées dans les Gaules, par exemple celles de Paris, de Tours, de Toulouse, de Narbonne, d'Arles, de Clermont, de Limoges. Cette mission ne peut avoir eu lieu sous le prédécesseur de Fabien, difficilement sous son successeur Corneille, car celui-ci ne fut élu que seize mois après la mort de S. Fabien, à cause de la violente persécution des Chrétiens sous Dèce, durant laquelle Fabien obtint la palme du martyre, le 20 janvier 250, après avoir gouverné l'Église quatorze ans et huit jours; d'après d'autres, quatorze ans onze mois et douze jours, et, selon d'autres encore, quatorze ans un mois et dix jours. C'est sous le pontificat de Fabien que parut Novat, qui, après avoir lutté contre S. Cyprien, quitta l'Afrique et vint à Rome pour y triompher de l'évêque de Carthage.

L'anniversaire de la mort de S. Fabien est célébré en même temps que celui de S. Sébastien, et l'a été ainsi dès la plus haute antiquité, d'après le Sacramentaire de Grégoire le Grand. On donna plus tard le pas à S. Fabien comme le principal saint du jour et comme protecteur contre la peste, dont ses prières avaient délivré Rome.

On peut lire sur ce Pape : *Vitæ et res gestæ Pontificum Romanorum, etc. Alphonsii Ciaconii, ord. Prædicat.*, Rome, 1677, d'après lequel Fabien aurait été le vingt et unième Pape, aurait régné quinze ans et quatre jours, serait monté sur le Saint-Siége le 17 janvier 238, et aurait souffert le martyre le 20 janvier 253 ; de plus : les *Vies des Saints, etc.*, t. I, Paris, 1704 ; *Histoire impartiale des Papes romains*, par Archibald Bowes, traduit en allemand par F.-E. Rambach, Magdebourg et Leipzig, 1751, in-4°; Baronius, *Annales ad ann.* 246, n. 9; Bucherius, *de Cyclo paschali*, p. 267; Walch, *Essai d'une histoire complète des Papes romains*, 2e édit. corrigée et augmentée, Göttingue, 1758 ; Tillemont, *Mémoires pour servir à l'hist. eccl. des six premiers siècles*, t. IV, p. 182; *Acta Sanc-*

(1) *Hist. Franc.*, I, 28 ; X, 31.

torum, t. II, *Januar.*, p. 252; Anastas., *Biblioth.*, dans Muratori, III, I, p. 99.

HAAS.

FABLE ou **APOLOGUE** (de λόγος ἀπὸ λόγου), espèce particulière de poëme allégorique et didactique. La doctrine (c'est ici la morale) est présentée indirectement dans la fable comme dans l'allégorie, et c'est à l'auditeur à l'en déduire. La fable se distingue des autres poëmes allégoriques en ce qu'elle tire les détails et les faits, qui constituent le fond du récit, non de la vie humaine, c'est-à-dire ni de l'histoire réelle, car ce serait un exemple, ni d'une histoire imaginaire, car ce serait une parabole, mais des existences naturelles, spécialement du règne animal.

Il n'y a que deux fables dans l'Écriture sainte : au livre des Juges, 9, 8-20 (1), et au quatrième livre des Rois, 14, 9, 10 (2), toutes deux prises dans la nature. Mais la Bible renferme d'autant plus de paraboles. Les règles pour l'explication des fables sont les règles connues de l'allégorie et surtout de la parabole.

FABRICIUS, nom de beaucoup de savants ; il est à peine une branche de la science humaine qui n'ait été dignement traitée par un Fabricius, théologie, philosophie, mathématiques, poésie, médecine, histoire, jurisprudence, astronomie. Nous nous restreindrons aux suivants, que nous énumérerons d'après l'ordre chronologique.

I. FABRICIUS (*Théodore*), docteur en théologie, né le 2 février 1501, à Anholt, petite ville de l'ancien Yssel, cercle prussien de Munster, étudia la théologie luthérienne à Wittenberg; adversaire fougueux des catholiques, il fut pris et relâché par eux. Il mourut à Zerbst le 15 septembre 1570, comme superintendant.

On a imprimé de lui : *Institutiones grammaticæ in linguam sanctam*, Colon., 1528, 1531, in-4°; *Articuli pro evangelica doctrina*, ibid., 1531, in-4°; *Tabulæ duæ, de nominibus Hebræorum una, altera de verbis*, Bâle, 1545.

On peut citer à son honneur le blâme qu'il prononça au sujet du double mariage de Philippe, landgrave de Hesse, à la suite duquel il perdit, en 1540, sa fonction, sa fortune, et fut emprisonné jusqu'en 1543, année qui nous le montre de nouveau près de Luther à Wittenberg.

II. FABRICIUS (*Georges*), né à Chemnitz le 24 avril 1516, philologue classique et célèbre instituteur, régent de l'école électorale de Meissen. Auguste, électeur de Saxe, l'envoya comme député à la diète de Spire, en 1570. L'empereur Maximilien II le couronna poëte et l'ennoblit. Il laissa beaucoup d'ouvrages de philologie, de poésie et d'histoire. Parmi ces derniers nous citerons : *Rerum in Germania, præcipue Saxonia, memorabilium libri II; Originum Saxonicarum libri VII.* Il cherche à garantir son histoire de tout souffle païen, ce dont le superficiel J. Major s'est moqué. Sa critique n'est pas très-sûre. Il mourut le 13 juillet 1571, à Meissen.

Quoique né et élevé luthérien, et au service du luthéranisme jusqu'à la fin de sa vie, il releva les dangers que la réforme faisait courir à l'éducation et à la science (1). On trouve beaucoup de détails sur ce Fabricius dans l'*Encyclopédie universelle* d'Ersch et Grüber, qui cite un grand nombre de

(1) « Les arbres s'assemblèrent un jour pour s'élire un roi, et ils dirent à l'olivier : Soyez notre roi... etc. »

(2) « Le chardon du Liban envoya vers le cèdre, qui est au Liban, et lui fit dire : Donnez-moi votre fille, afin que mon fils l'épouse... etc. » Conf. II *Paral.*, 25, 18, 19.

(1) *Voy.* Dœllinger, *la Réforme*, t. I, p. 486.

Fabricius, tout en en omettant plusieurs, et des plus importants; dans Adam, *Vitæ Philosoph.;* Iselin, *Lexique historique et géographique;* Schreberi, *Vita Georg. Fabricii*, Lipsiæ, 1717.

III. Fabricius (*Jean*), né à Altorf (1644), fils du prédicateur luthérien de ce nom, à Nurenberg, après avoir achevé ses études de théologie luthérienne, parcourut l'Allemagne, la Hollande, la Hongrie, la France et l'Italie, devint professeur de théologie à Altorf, et vers 1699 à Helmstädt. Il marcha sur les traces de Calixte jeune, dont il était élève, et exposa ses opinions modérées (syncrétiques) dans un volume in-4°, publié en 1704 à Helmstädt, sous le titre de : *Consideratio variarum controversiarum cum atheis, gentilibus, Judæis, Muhamedanis, Socinianis, anabaptistis, pontificiis et reformatis.*

Dans la seconde édition de ce livre (Stendal, 1715), il ne traita que de la controverse entre les Catholiques et les protestants (Luthériens et réformés), et il le fit avec érudition, sagacité, franchise et modération, ce qui irrita autant ses coreligionnaires que cela réjouit les Catholiques, peu habitués à cette impartialité. Fabricius se défendit sans pouvoir calmer le zèle de ses confrères, les théologiens; il fut obligé de se retirer en 1709, et vécut depuis lors jusqu'à sa mort, en 1729, dans le silence et l'étude, laissant un ouvrage littéraire et historique important, sous le titre : *Historia bibliothecæ Fabricianæ*, Wolfenbüttel, 1714 sq. *Voir* Saxe, *Onomastic*, t. V, p. 253 sq.; Menzel, *Nouv. hist. des Allem.*, t. IX, p. 497; Schröckh, *Hist. de l'Église chrétienne*, t. VII, p. 84, Leipzig, 1807.

IV. Fabricius (*Jean-Albert*), né à Leipzig le 11 novembre 1668, étudia dans cette ville la philologie, la philosophie et la théologie, s'adonna avec prédilection à la philosophie et à l'histoire, et laissa un grand nom comme historien de la littérature, outre une bibliothèque de 20,000 volumes, dont 139 dus à sa plume. Il mourut le 30 avril 1736, en qualité de professeur d'éloquence à Hambourg, où il vivait depuis 1694. Ses principaux ouvrages sont : *Bibliotheca Græca*, Hamb., 1705-1728, qui embrasse tous les auteurs grecs jusqu'à la ruine de l'empire d'Orient; nouvelle édition, augmentée (mais non achevée) par Harless, 12 vol., 1790-1809; *Bibliotheca Latina*, Hamb., 1697; nouv. édit. par Ernesti, 3 vol., Leipz., 1773-77; *Bibliotheca antiquaria*, Hamb., 1713, nouvelle édit., 1716; *Bibliotheca ecclesiastica*, Hamb., 1718, importante pour l'histoire de la littérature chrétienne; *Codex apocryphus Novi Testamenti*, Hamb., 1703; nouv. édit., augmentée d'une 3e partie, Hamb., 1719, et son pendant : *Codex pseudepigraphus Veteris Testamenti*, Hamb., 1713. Les deux ouvrages renferment des recueils critiques des apocryphes de l'Ancien et du Nouveau Testament. *S. Philastrii, episcopi Brixiensis, de Hæresibus liber, cum emendat. et not. additisque indicibus locupletissimis*, Hamb., 1721. Reimarus a écrit la biographie de ce savant : *Reimari de vita et scriptis J.-A. Fabricii commentarius*, Hamb., 1737. Cf. Ersch et Grüber, t. XL, P. II, p. 66-75.

On peut voir dans Iselin les autres Fabricius, tous théologiens luthériens, dont les ouvrages n'ont pas de valeur.

Haas.

FABRIQUE (de l'Église). *Voyez* Église (*Fabrique de l'*).

FACULTÉS. *Voyez* Universités.

FACUNDUS, évêque d'Hermiane, en Afrique, vécut sous l'empereur Justinien; il se trouvait, pour traiter des affaires de l'Église d'Afrique, à Cons-

tantinople au moment où Justinien cherchait à obtenir la condamnation des Trois Chapitres ; il employa toute son activité à les défendre : il était convaincu qu'il s'opposait par là à ce qu'on portât atteinte à l'autorité du concile de Chalcédoine et à celle de la doctrine catholique en général, et à ce qu'on en revînt par cette voie au monophysisme condamné. Il écrivit, pendant son séjour à Constantinople, son grand ouvrage *pro Defensione Trium Capitulorum libri XII, ad Justinianum imperatorem*, dans lequel il prend avec beaucoup d'érudition et d'esprit le parti d'Ibas d'Édesse.

En 546 il se sépara de la communion ecclésiastique du patriarche Mennas; il assista à l'assemblée présidée à Constantinople par le Pape Vigile, et y parla chaudement en faveur des Trois Chapitres. On lui demanda et il rédigea en sept jours un Mémoire qui était, à ce qu'il paraît, un extrait de son grand ouvrage. Sa fermeté lui valut, comme à beaucoup d'autres, d'être banni par l'empereur. Il ne s'unit jamais à ceux qui rejetèrent les Trois Chapitres, par conséquent aux Papes Vigile et Pélage. Il composa durant son exil un livre *Contra Mutianum scholasticum*, pour se justifier, ainsi que ses collègues, accusés de se séparer sans raison des autres membres de l'épiscopat. Le troisième écrit de Facundus parvenu jusqu'à nous est : *Epistola Fidei catholicæ in defensionem Trium Capitulorum*. Il mourut, séparé de l'Église, peu après 571. Les deux premiers écrits que nous venons de citer ont été publiés pour la première fois, d'après un manuscrit romain de Baronius, par le P. Sirmond, Jésuite, avec des remarques, Paris, 1629 ; réimprimés dans le dixième volume de la *Bibliotheca maxima Lugdunensis*, p. 1-224. La lettre parut d'abord dans *Dacherii Spicilegium*, t. III, p. 106. Les trois écrits ensemble furent publiés avec les œuvres d'Optat de Milève, Paris, 1676, *cura et studio Philippi Priorii*, Gallandi Bibl., t. XI, p. 665.

Cf. Chapitres (*Controverse des Trois*).

Gams.

Fagius (Paul), né en 1504 à Rheinzabern, dans le Palatinat, où son père était maître d'école et syndic de la municipalité, après avoir terminé ses études à Heidelberg, se livra, à partir de 1522, à l'instruction de la jeunesse, à Strasbourg, y prit des leçons d'hébreu de Capito, fut, en 1527, appelé en qualité d'instituteur à Isny en Souabe, revint à Strasbourg pour y prendre le titre de pasteur, devint en effet pasteur d'Isny en 1537, et, après la mort de Capito, en 1542, prit sa place de professeur et de prédicateur à Strasbourg. De là il se rendit, pour agir en faveur des nouvelles doctrines, à Constance et à Heidelberg, où on l'avait invité à séjourner. Après la guerre de Smalkalde, Charles-Quint désirant voir l'*Intérim* introduit à Strasbourg et ayant défendu la prédication à Bucer et à Fagius, tous deux partirent pour l'Angleterre, où on les avait appelés, parce qu'on y avait besoin d'étrangers pour faire prédominer la prétendue liberté évangélique, les onze douzièmes de la nation étant restés jusqu'alors attachés à l'ancienne foi, et le clergé comme les universités ne voyant qu'avec répugnance les innovations religieuses. Fagius arriva donc en 1549, avec Bucer et d'autres étrangers, en qualité de réformateur. Il fut chargé de la chaire de langue hébraïque à Cambridge, où, la même année, il succomba à une mort prématurée. Lorsque la reine Marie monta sur le trône, elle fit déterrer en 1556 les ossements de Bucer et de Fagius et ils furent brûlés. Les écrits de Fa-

gius ont principalement rapport à la littérature hébraïque, à laquelle il rendit des services; il avait, pour compléter son éducation à cet égard, fait venir de Venise le Juif Élias Lévita.

SCHRÖDL.

FAGNANI (PROSPER), canoniste remarquable, né en Italie en 1598, obtint une telle considération à Rome, en qualité d'avocat, qu'on tenait une cause pour gagnée quand il s'en chargeait. Il fut pendant quinze ans secrétaire de la *Congreg. conc. Trid. interpret.*, et finit par professer le droit canon à l'académie de Rome. Les Papes avaient une considération particulière pour lui et l'appelaient en consultation dans les cas douteux. Alexandre VII le chargea de la composition d'un *Commentaire sur les Décrétales*, qui parut à Rome en 1661, en 3 vol. in-fol., et fut publié plus tard soit à Cologne (1676), soit à Venise (1697), en 3 vol. in-fol. Fagnani, quoique complétement aveugle dès l'âge de quarante-quatre ans, resta en état, tant sa mémoire était extraordinaire, non-seulement de répondre aux nombreux cas qu'on lui soumettait, mais encore de dicter son long Commentaire. Il mourut à Rome en 1678. Le Pape Benoît XIV cite souvent Fagnani dans ses savants ouvrages, par exemple dans son livre *de Synodo diœcesana*. S. Alphonse de Liguori le nomme le prince des auteurs rigoureux. C'est à tort que, dans le *Manuel du Bibliophile de la littérature catholique*, Wurzbourg, 1847, 3[e] livraison, où l'on cite Fagnani comme un canoniste d'une rigueur exagérée, on en fait un Dominicain. Le Commentaire de Fagnani est précédé d'une biographie de l'auteur.

Voir le *Lex.* de Jöcher, le *Dict.* de Feller et l'*Encyclopéd.* d'Ersch et Gruber.

SCHRÖDL.

FAIVRE (LE) (PIERRE), premier compagnon de S. Ignace de Loyola à l'origine de la Société de Jésus, naquit en 1506 à Villarette, en Savoie, au diocèse de Genève, et rencontra Ignace à Paris, où l'avait envoyé pour faire ses études son parent le Chartreux Le Faivre. Il donna des répétitions de philosophie à Ignace, prit le même logement que le pieux Espagnol et un autre gentilhomme de ses compatriotes, François-Xavier. Le Faivre fut le premier sujet sur lequel Ignace, méditant la fondation d'un nouvel ordre religieux, jeta les yeux, attiré qu'il était vers lui par sa simplicité, sa douceur, sa modestie, sa prudence et son instruction. Lorsque Ignace se consacra au Seigneur à Montmartre, près de Paris, le 15 août 1534, avec ses premiers compagnons, qui étaient François-Xavier, Laynez, Salmeron, Bobadilla et Rodriguez, Le Faivre, qui était alors le seul prêtre de la nouvelle société, célébra le saint Sacrifice. En 1537 il accompagna Ignace et Laynez à Rome, pour exposer au Pape Paul III le plan du nouvel ordre; il y fit pendant quelque temps, ainsi que Laynez, à la demande du Pape, un cours à la Sapience sur l'Écriture sainte. En même temps il allait, à la fin de chacune de ses savantes conférences, enseigner les enfants et le peuple. La Société de Jésus ayant été autorisée en 1540, Le Faivre lui rendit d'éminents services en la répandant partout, en dirigeant des retraites spirituelles suivant la méthode de S. Ignace, et en convertissant les hérétiques et les prêtres sans mœurs. Il eut beaucoup de succès par ses prédications dans plusieurs villes d'Allemagne, notamment à Mayence, où l'avait invité à se rendre l'électeur palatin Albert de Brandebourg, et où il fit aussi pendant quelque temps un cours d'Écriture sainte, et reçut le 8 mai 1543 le célèbre Canisius dans la Société.

Parmi ceux à qui Le Faivre fit suivre les exercices religieux se trouva Cochlæus, et celui-ci reconnut hautement

qu'il ne pourrait jamais assez remercier Le Faivre des saintes vérités et des sérieux enseignements qu'il reçut de lui durant cette retraite. A Louvain il admit parmi les membres de l'ordre un prêtre remarquable, nommé Cornélius Vishave, et établit dans cette ville, comme à Cologne, les fondements de deux colléges de Jésuites. Les principes qu'il expose, dans une de ses lettres à Laynez, sur la conversion des esprits égarés et leur retour dans l'Église catholique, sont remarquables. « Avant tout, dit-il, il faut les embrasser dans une véritable charité, gagner leur confiance et leur cœur, les aborder avec politesse, et ne leur parler dans des conversations amicales que de matières sur lesquelles on est d'accord avec eux, jamais de celles qui occasionnent la lutte et la division des esprits. A-t-on à faire à un homme égaré par sa conduite : il faut chercher d'abord à l'arracher au vice, car la vertu et la piété ramènent d'elles-mêmes à la vérité. »

Le Faivre parcourut, dans son zèle apostolique, après l'Italie et l'Allemagne, l'Espagne et le Portugal. Ce fut de ce dernier royaume que le Pape le rappela dans l'intention de l'envoyer, en qualité de théologien papal, avec Laynez et Salmeron, au concile de Trente; mais il mourut avant le départ, le 1er août 1546, regretté des Catholiques de tous les pays qui avaient ressenti les effets de son zèle.

Voir *Societas Jesu, Apostolorum imitatrix, etc.*, auctore Mathia Tanner, S. J., pars I, Pragæ, 1694; les *Biographies de S. Ignace et de Canisius;* la *Vie de Le Faivre*, par Nic. Orlandini.

Un autre LE FAIVRE (Matthieu), né en 1586 à Altomünster, en Bavière, et mort en 1653 à Tyrnau, en Hongrie, qui devint Jésuite en 1637, après avoir été curé de Neumarkt, dans le Haut-Palatinat, visiteur de l'évêché d'Eichstädt, curé de Saint-Maurice à Ingolstadt, professeur et vice-chancelier de l'université de cette ville, a laissé, outre plusieurs écrits polémiques contre les professeurs d'Altorf, des sermons qui ont été souvent réimprimés : *Concionum opus tripartitum de tempore et Sanctis*, Ingolst., 1631, suivi d'un *Auctarium.*

Voir Kobolt, *Lexique des Savants de Bavière*, Landshut, 1795; Jöcher, Iselin, etc.

SCHRÖDL.

FALCANDUS (HUGO), célèbre historien sicilien du douzième siècle, est considéré par les Bénédictins de l'*Art de vérifier les dates* comme un Français du nom de Fulcandus ou Foucault, qui suivit en Sicile son protecteur Étienne de la Perche, grand-oncle maternel de Guillaume II, roi de Sicile, archevêque de Palerme et grand-chancelier du royaume. Il devint plus tard, disent-ils, abbé de Saint-Denis, près Paris; mais Gibbon croit qu'il est plus vraisemblable que Falcandus naquit et fut élevé en Sicile. Muratori (1) a publié l'Histoire de Sicile de Falcandus, *Historia Sicula*, et vivement loué dans son Avant-propos le jugement et le style de l'auteur.

Gibbon, dans son *Histoire de la Décadence et de la Chute de l'empire romain* (2), dit : « Falcandus est surnommé le Tacite de la Sicile. Je ne veux pas lui ravir ce titre, quand je considère la distance naturelle, mais immense, qu'il y a entre le premier et le douzième siècle, entre un sénateur et un moine. Son récit est concis et clair, son style hardi et agréable, son coup d'œil vif et pénétrant; il a étudié les hommes, et il sent comme un homme. » L'œuvre de Falcandus, d'ailleurs si importante pour l'histoire

(1) Au VIIe vol. des *Rer. Ital. Scriptores*, Mediol., 1725, p. 251.

(2) C. 56, au passage où il est question des rois de Sicile Guillaume Ier et Guillaume II.

de l'Église, ne comprend que les années 1151-1169, et fut publiée par l'auteur à la fin de 1189 ou au commencement de 1190.

Il faut distinguer de l'auteur de l'*Historia Sicula* FALCO, célèbre notaire et secrétaire du sacré palais de Bénévent, plus tard juge dans cette ville, qui vécut dans le même siècle, et qui publia une *Chronique* exacte et étendue de son temps, importante pour la Sicile et pour Bénévent. Muratori l'a insérée dans le cinquième volume des *Rer. Ital. Scriptores*, Mediol., 1724, p. 79, etc.

SCHRÖDL.

FALCIDIEN (QUART). Le droit romain autorisant le testateur à charger l'héritier légitime et naturel de remettre à d'autres une partie de la succession ou même la succession entière, les principes du droit commun et certaines lois spéciales intervinrent en faveur de l'héritier. Parmi ces lois spéciales il y avait une certaine *lex Furia*, d'après laquelle personne ne pouvait recevoir plus de 1,000 as de legs, *exceptis quibusdam personis;* ces personnes exceptées étaient les parents jusqu'au sixième degré inclusivement du *sobrino natus*. Celui qui acceptait un legs plus élevé était tenu à la restitution du quadruple. Mais cette loi était à la fois trop large et trop restreinte; elle gênait trop le testateur et ne garantissait pas assez l'héritier. De là la loi falcidienne, *lex Falcidia*, qui fut promulguée en 714 de la fondation de Rome. D'après cette loi, la possibilité de donner des legs devait avoir des bornes, eu égard non aux légataires, mais à la succession, de telle façon que l'hésitation de l'héritier à accepter la succession ne mît pas les legs eux-mêmes en danger. La moitié (*dodrans*) de la fortune peut être donnée en legs (peu importe le nombre des legs); le quart doit rester à l'héritier, sans charge. On prend sur chaque legs au *pro rata* pour former le quart falcidien. Une des intentions de cette loi singulière était de décider l'héritier à accepter sans retard la succession, parce que, s'il était en général couvert vis-à-vis des créanciers, les légataires ne pouvaient plus le gêner, et que l'État recevait ainsi immédiatement son droit sur la succession pour laquelle l'héritier était toujours couvert. Ainsi la loi falcidienne partait du point de vue du droit public, et c'est pourquoi il était défendu au testateur d'empêcher l'héritier de retirer le quart falcidien.

Les circonstances ayant changé, Justinien put retirer ces dispositions rigoureuses. La jurisprudence qui résultait de l'application fréquente de cette loi suppose une connaissance approfondie des affaires, et rien dans l'histoire du droit ne peut être comparé aux détails subtils et minutieux de cette vaste doctrine. On considérait aussi comme falcidienne cette part de l'héritage que devaient avoir les parents les plus proches dans le cas où ils n'attaquaient pas le testament comme *inofficieux*. Ils pouvaient être déboutés lorsque l'héritier faisait le compte de ce qu'ils avaient reçu du testateur d'après la *légitime*. Le *fiduciaire* devait également avoir ce droit, auquel ce quart n'est pas laissé s'il en appelle au sénat. cons. *Pegasianum*. On appelait improprement ce quart aussi *quarta Trebellianica*, parce que Justinien avait fait prédominer les sénat. cons. *Trebelliani*, en supposant toujours que le fiduciaire avait son quart et était par là même obligé d'entrer en héritage. Ici le droit canon devient très-efficace. Il permet, si le fiduciaire est un héritier naturel, que celui-ci non-seulement retire la *légitime* comme dette de l'héritage, mais encore obtienne du fidéi-commissaire la *quarta Trebellianica* comme faveur de l'héritier fiduciaire. La portion obligatoire est, dans le système des opinions

germaniques, pour le droit canon une *portio jure naturæ debita*, que le testateur ne peut prendre et qui pèse sur l'héritage comme une dette, et en outre le quart trébellianien est une faveur particulière pour le fiduciaire. C'est dans ce sens que sont donnés les deux *Capita Raynutius* et *Raynaldus*, c. 16, 18, X, *de Testamentis* (3, 26).

ROSSHIRT.

FALKENSTEIN (JEAN-HENRI DE), historien, né en Silésie en 1682, élevé dans les universités d'Allemagne et de Hollande, vice-directeur de l'académie des Chevaliers d'Erlangen depuis 1715, rentra en 1718 dans l'Église catholique à Neubourg, sur le Danube, et lui resta fidèlement attaché jusqu'à la fin de sa vie. Il fut, dans la même année 1718, nommé par Jean-Antoine, prince-évêque d'Eichstädt, historiographe du pays, avec le rang de conseiller aulique et de chambellan. Le successeur de Jean-Antoine, le prince-évêque François-Louis, lui fut moins favorable. Le prélat lui accorda, en 1730, la démission qu'il avait demandée, et Falkenstein entra au service du margrave d'Anspach, Charles-Guillaume-Frédéric, en qualité de conseiller aulique. Plus tard il fut envoyé comme résident du margrave à Erfurt et à Schwabach, où, malgré divers ennuis que lui attira son changement de religion, il demeura jusqu'à sa mort, en 1760.

Falkenstein était un écrivain d'une application rare; il mit au jour un grand nombre de trésors historiques; il ne lui manque qu'une critique plus sévère. On trouve un catalogue de ses nombreux écrits dans le *Lexique des Écrivains de Bavière* du dix-huitième et du dix-neuvième siècle, de Cl.-A. Baader, Augsb. et Leip., 1824, t. I, P. I, p. 160, et dans Ersch et Gruber, *Encyclopédie*.

On peut citer spécialement pour l'histoire ecclésiastique les ouvrages suivants :

1. *Antiquitates Nordgavienses*, 3 vol. in-fol., Francfort et Leip. (Nurbg.), 1733; — 2. *Antiq. et memorabilia Nordgaviæ vet.*, Schwabach, 1734; — 3. *Cod. dipl. Antiq. Nordgav.*, Francf., 1733; — 4. *Chronique de Turinge*, Erfurt, 1737-1739; — 5. *Histoire de la vertu et de la gloire de sainte Radegonde*, princesse de Turinge et reine franke, Wurzbourg, 1740; — 6. *Analysis certa, ou solution vraie et certaine de la question : Le quinzième évêque d'Eichstädt, Héribert, a-t-il voulu, au onzième siècle, transférer sa résidence d'Eichstädt à Nurenberg dans le couvent d'Égidius, ou à Neubourg, sur le Danube, dans l'abbaye de Sainte-Marie?* Schwabach, 1746. — 7. Il laissa en manuscrits, outre une *Histoire de Wurzbourg* en quatre parties et quelques autres travaux, *la Vie et les actions des évêques et archevêques de Mayence*, de Guillaume Wernher, comte et seigneur de Zimbern, expliquée par beaucoup de remarques et continuée jusqu'au temps présent. On fit paraître après sa mort son *Histoire complète du Grand-Duché, autrefois royaume de Bavière*, Munich, Ingolstadt et Augsbourg, 1763, 3 vol., qui est plus complète et plus riche de citations que toutes les histoires de Bavière antérieures, même que celle des deux Pères Jésuites André Brunner (†1650) et Fervaux (Adlzreiter.).

Cf. Baader, *Lexique;* Ersch et Gruber, *Encycl.;* Meusel, *Lexique des Auteurs morts*, t. III.

SCHRÖDL.

FAMILIARITAS. *Voyez* COMMENSALITIUM.

FAMILIERS DANS LES COUVENTS. A mesure que les couvents acquirent des propriétés considérables et de grandes richesses par les pieuses donations dont ils furent l'objet et par une sage administration, leurs besoins s'accrurent. Chaque couvent formant un tout

complet et clos pour lui-même, il fallait que tous les métiers, comme toute la domesticité (*familiares*), fussent admis dans la clôture de la communauté, autant que leur service le permettait.

Ces familiers avaient certaines pratiques religieuses à observer, qui différaient suivant les couvents, comme leurs services eux-mêmes. Ainsi dans certains monastères ils étaient simplement les domestiques des supérieurs. Il arrivait assez souvent entre les frères convers (1) et les familiers des disputes qui troublaient toute la maison. Ainsi, en 1157, le domestique (*familiaris*) d'un abbé Mangold, du couvent de Hirsau, s'était rendu odieux aux moines et aux frères convers par son arrogance; l'abbé avait pris fait et cause pour son familier dans diverses circonstances, si bien que tout le couvent se souleva contre l'abbé, qui aurait été obligé de se retirer si Ste Hildegarde, visitant le couvent en 1160, et prévoyant l'explosion prochaine d'un schisme entre l'abbé et sa communauté, n'était parvenue à les réconcilier (2). En même temps les familiers paraissent avoir maintes fois favorisé les passions et le luxe des moines, ce qui détermina plusieurs Papes à défendre à certains couvents, par exemple à Cluny, d'avoir des familiers.

Cf. l'article CONVERS (*Frères*). Les chanoines réguliers avaient aussi des familiers.

FEHR.

FAMILISTES, petite secte née en Hollande et en Angleterre, dont le fondateur fut *Henri* NICOLAÏ, de Munster, en Westphalie. Ce Nicolaï était un homme ignorant, rusé et hypocrite, qui se fixa en 1556 à Amsterdam et fit un voyage en Angleterre vers la fin du règne d'Édouard VI. Il composa plusieurs écrits d'un style rude et grossier, qui furent traduits du hollandais en anglais, et dans lesquels il parlait en termes pompeux de sa mission, en appelait à des révélations, se donnait pour un envoyé de Dieu, chargé d'apprendre aux hommes que la religion consiste dans le sentiment de l'amour divin, que tout le reste est indifférent et sans importance, et qu'ainsi on pouvait penser de l'Être divin ce qu'on voulait, pourvu qu'on aimât Dieu. C'est pourquoi tous ses écrits avaient pour devise : *Charitas extorsit*. Il appelait sa secte la maison de l'amour, la communauté de l'amour, la famille de l'amour. Nicolaï joignait-il à ce culte pur et spirituel de l'esprit, sans aucune forme religieuse extérieure, l'amour charnel ? Quelques-uns de ses partisans comprenaient-ils de cette manière l'amour prêché par leur maître? Ces sectaires se moquaient-ils des choses les plus saintes, et, lorsqu'ils y avaient intérêt, se croyaient-ils permis de mentir et de se parjurer devant les autorités et devant tous ceux qui n'appartenaient pas à leur famille? Les opinions sont divergentes à cet égard. En attendant, ils furent poursuivis en Angleterre pour des doctrines et des actes de ce genre; la reine Élisabeth signa en 1580 un édit contre eux, et il n'est pas probable que leurs erreurs fussent pures de tout désordre moral quand on songe que Nicolaï était né dans le pays classique des anabaptistes et était un ami du dangereux et fanatique David George, ou Joris, qui prêchait, entre autres points de doctrine, le rejet du mariage et l'union libre des sexes dans l'ardent amour de Dieu. On cite, parmi les Nicolaïtes qui se croyaient autorisés à la dissimulation et qui accordaient la liberté dans toutes les religions, Adrien Vissenhort et Balthasar d'Antorff. Vers le milieu du dix-septième siècle la secte se fondit dans d'autres sectes analogues.

(1) *Voy.* CONVERS (Frères).

(2) Trithémius, *Chron. Hirsaug.*, I, 445 sq.

Il ne faut pas confondre avec le fondateur des Familistes un autre *Henri* NICOLAÏ, professeur de philosophie à Danzig († 1660), qui s'attira de nombreuses persécutions de la part des prédicateurs luthériens par suite de ses propositions d'union entre les Luthériens, les réformés, les Sociniens et les Catholiques, ainsi que par ses opinions sociniennes (1).

Il faut encore distinguer des deux précédents *Philippe* NICOLAÏ, pasteur à Hambourg († 1608), dont les écrits populaires contribuèrent à faire repousser en général le calvinisme parmi le peuple du nord de l'Allemagne (2).

Sur les Familistes, cf. Cambden, *Annal. rer. Angl.* ad a. 1589; Broughton, *Lexiq. histor.*, art. *Amour*, *Famille de l'amour;* Arnold, *Hist. de l'Égl. et des hérés.*, t. II, p. 16, ch. 20, § 26; Ersch et Gruber, *Encycl.*, art. *Familistes.*

SCHRÖDL.

FAMILLE CHRÉTIENNE. La famille occupe une place importante dans l'organisation de la vie sociale (3). Nous ne nous en occuperons ici qu'au point de vue chrétien. On ne peut comprendre ce que la vie de famille est devenue sous l'influence du Christianisme qu'autant qu'on examine son développement naturel et les éléments moraux qui la constituent.

La vie de la famille se forme et se développe par une série de rapports qui dépendent plus ou moins intimement de l'essence même de la famille. Le point de départ, le germe primitif de la vie de famille, est l'amour sexuel, produisant le rapport conjugal. L'humanité est, d'après son idée originaire, une unité, une communauté de personnes. Un fait positif, émané du Dieu créateur, a séparé l'humanité en deux sexes; chacun d'eux sans doute constitue une pleine personnalité spirituelle. Tous deux sont toutefois corporellement et physiquement constitués d'une manière différente, de telle sorte que leurs facultés physiques et corporelles ont pour se compléter besoin les unes des autres. C'est dans ce besoin d'un complément réciproque que l'attrait qui associe les sexes et qui se révèle comme amour sexuel a sa racine. Cet attrait mutuel est ordonné par Dieu pour abolir la division sexuelle de l'humanité. L'union sexuelle de deux êtres humains tend immédiatement à fonder un rapport conjugal, une communauté de personnes qui se complètent mutuellement dans leur âme et leur corps. Ce n'est que médiatement que ce rapport conjugal tend à fonder une famille : son but primitif est un but personnel et égoïstique. Mais comme la source de la propagation humaine est précisément cachée dans ce rapport conjugal, celui-ci va au delà de son but immédiat et tend subsidiairement à fonder une famille; celle-ci embrasse dans son idée la trinité du père, de la mère et de l'enfant, tandis que le mariage se limite à la dualité de l'homme et de la femme. Au lien conjugal s'unit le lien de famille. Cette extension de la communauté consolide en même temps d'une manière plus intime le lien conjugal et porte immédiatement ses fruits moraux. Quoique l'amour des enfants soit, ainsi que l'amour sexuel, l'effet immédiat de l'instinct naturel, l'élément moral qui exige le dévouement désintéressé des parents à l'enfant est tellement indispensable que les parents qui le violent sont dits *dénaturés.* L'amour conjugal, se transformant en amour paternel, non-seulement devient plus intime, mais il devient en même temps plus moral, plus libre, plus solide,

(1) Arnold, *Hist. de l'Église et des hérésies*, t. III, c. 13, p. 122, Francf., 1729.

(2) *Voy.* Dœllinger, *la Réforme*, t. II, p. 496, Ratisbonne, 1847.

(3) *Voy.* SOCIÉTÉ.

plus durable. Ainsi la famille, en se constituant, transforme de plus en plus l'élément naturel sur lequel elle repose en un élément moral. L'instinct sexuel purement sensible devient amour personnel, et tous deux s'équilibrent dès que le premier perd son caractère passionné. Plus l'instinct sexuel s'affaiblit, plus la communauté des personnes devient parfaite, plus l'amour personnel domine et l'emporte. Mais celui-ci à son tour se fond dans l'amour paternel, se purifie, s'ennoblit et se transforme en amour purement moral. Ainsi l'amour se transfigure, se moralise par un progrès continu dont le terme est le triomphe de l'élément moral dans la communauté sexuelle. Cet élément moral est d'autant plus nécessaire que le cercle de la famille s'étend davantage par l'accroissement du nombre des enfants. Le cercle le plus étroit de la famille constitue une trinité qui unit le père et la mère dans l'amour de leur enfant. Ce cercle s'étend au dedans par les frères et sœurs qui s'ajoutent au premier né, et déterminent un nouveau rapport dans la vie de la famille, le rapport fraternel. La famille s'étend au dehors par les rapports de parenté et par les alliances dans leurs nombreuses et lointaines ramifications. La famille se trouve ainsi unie et enlacée à une série de familles nouvelles qui la confondent dans la communauté générale de la nation.

Un rapport qui se lie d'une manière plus particulière à la vie de famille, c'est le rapport des gens de service, dont le nom primitif, *famulus*, *famulitium*, est l'étymologie même de celui de famille. Dans la décadence de la famille païenne on sait que la femme elle-même était devenue une servante, une esclave, et la famille n'y était pas autre chose que le rapprochement d'un maître et d'un plus ou moins grand nombre d'esclaves, ce qui était tout l'opposé de l'idée primordiale et vraie de la famille, d'après laquelle elle est l'union organique et volontaire de personnes libres qui dominent en servant et servent en dominant, se soumettant à une volonté qui régit l'ensemble sans faire perdre à chaque membre sa propre volonté.

Après avoir ainsi tracé la genèse de la famille dans ses traits principaux et ses rapports moraux, nous devons montrer comment la vie de famille se développe sous l'influence de l'esprit chrétien dans l'ensemble et dans ses détails.

Lorsque nous parlons d'une famille chrétienne on nous arrête, comme on l'a fait dans les temps modernes quand on voulut parler d'un État chrétien. Le Christianisme, dit-on, n'a créé ni la famille, ni l'État. Les deux idées, les deux institutions sont plus anciennes que le Christianisme. Nous l'accordons, s'il s'agit du Christianisme historique. Il est évident qu'il y a eu des familles et des États avant que le Christ entrât dans le monde ; mais l'idée de la famille, l'idée de l'État s'est-elle réalisée complétement ailleurs que sur un terrain chrétien ? C'est une question qu'on ne résoudra pas affirmativement, pour peu qu'on soit impartial et qu'on connaisse l'histoire.

Le Christianisme ne donne pas seulement le vrai sens de la loi comme volonté de Dieu, mais encore il communique, par le nouveau principe de vie divine dont il est dépositaire, la force de réaliser la loi dans la vie publique. L'État dans lequel la loi trouve son accomplissement permanent est l'État chrétien. De même la vie de la famille ne déploie ses fleurs les plus délicates que dans la lumière du principe chrétien, et ce n'est qu'autant qu'elle est plongée dans cette glorieuse lumière qu'elle s'élève et devient la pleine domination de l'amour d'après l'image et la ressemblance de Dieu. L'amour con-

jugal, le germe de la vie de famille, n'a pu atteindre que par l'esprit chrétien sa portée profondément morale et s'élever jusqu'à devenir « un grand mystère (1). » Le rapport sexuel lui-même, qui est la base naturelle du mariage, transformé par la vertu d'un amour chrétien et sacré, entre dans un ordre nouveau et devient, conformément à sa destinée primordiale, tel que Dieu l'a voulu, un lien indissoluble. L'esprit de l'amour chrétien non-seulement unit les époux et en fait un corps, mais il en fait un cœur et une âme. Cette union morale des cœurs suppose la reconnaissance de la dignité de la femme, égale à l'homme par nature, ce qui, on le sait, n'était pas admis dans le paganisme. Le païen a un autre idéal de l'homme. L'homme, pour lui, est tout entier dans la force du bras, dans la vigueur de la raison, tous deux au service de la vie politique. A cette mesure la femme devait tomber bien bas; la profondeur et la délicatesse de son sentiment ne pouvaient contre-balancer les avantages qui lui manquaient, dans un monde incapable de l'apprécier à sa juste valeur. Telle était la situation de la femme dans le monde oriental. L'époux, soumis au dehors à la puissance absolue et à la volonté tyrannique du souverain, exerçait dans l'intérieur de sa maison la puissance arbitraire et la dureté despotique qu'il trouvait au dehors. La liberté politique que les Grecs et les Romains surent conquérir affranchit bien, sous certains rapports, la femme, sans toutefois lui procurer une condition véritablement libre vis-à-vis des hommes. Des voix rares et isolées s'élevèrent de temps à autre en faveur de l'égalité morale et intellectuelle des femmes et de la dignité de la vie conjugale. Ainsi Socrate défendit la femme (2), et Plutarque dit du mariage (1) des choses qui dépassent la portée ordinaire du point de vue païen; mais la description que Tertullien nous donne de l'union conjugale (2) est incomparablement supérieure à ce qu'en ont pu dire ces illustres maîtres du paganisme. « La femme chrétienne, dit Tertullien, participe intimement et librement à tous les travaux intellectuels de son époux, et ces travaux trouvent dans le Christ, objet de leur foi et de leur amour, une sanction et un but qui manquent entièrement au mariage païen. Ce n'est que parce que le Christ devient le centre de toute leur activité que leur union reçoit une consécration divine, une sanction sacerdotale. L'homme n'aime plus seulement la femme dans la femme, mais la beauté glorifiée de son Sauveur qui l'anime et la transfigure; la femme n'aime plus uniquement l'homme dans l'homme, mais l'Esprit du Seigneur qui l'inspire et l'ennoblit. Le but de leur vie n'est plus, même comme dans l'amour platonique, le bonheur, mais la glorification de l'image du Christ (3). »

Mais, objecte-t-on, comment le Christ peut-il être le modèle de la vie domestique et conjugale, lui qui n'en a pas rempli les devoirs? Comment peut-il en particulier servir de modèle à la femme? — Nous répondons avec Ulmann (4): « Nos devoirs ne sont pas placés devant nous comme une tâche journalière à accomplir pièce à pièce; notre vie morale n'est pas une œuvre mécanique: c'est un ensemble qu'anime l'esprit de vie. Celui-là n'est pas parfait qui remplit chaque devoir en particulier, mais celui-là qui possède l'esprit d'où, dans chaque cas particulier, dans chaque circonstance spéciale, découle l'accom-

(1) *Éphés.*, 5, 32.
(2) *Banquet de Xénophon*, c. 2.

(1) *Conseils aux époux.*
(2) *Ad Uxor.*, II, 8.
(3) Tholuck, *Mémorab. de Néander*, I, 211.
(4) *L'Impeccabilité de Jésus.* 5e édit., p. 43.

plissement le plus libre et le plus complet du devoir. C'est dans ce sens que le Christ était parfait et qu'il est dans tous les sens le modèle de la perfection ; car celui qui a son esprit est préparé à remplir son devoir dans toutes les occasions, même quand le cas spécial dont il s'agit ne se serait pas présenté dans la vie du Christ. Le Christ nous est montré, non pour que nous le copiions servilement, mais pour qu'il vive et agisse librement en nous. »

Le cercle des devoirs des parents envers les enfants s'élargit en ce que non-seulement il a une base plus profonde, mais un but plus élevé. L'amour libre et personnel n'est devenu la base de la vie de famille que par et dans le Christianisme. Ce ne pouvait être le cas dans le monde ancien, parce que le mariage n'était qu'une institution civile. Les enfants appartenaient à l'État et l'État les élevait pour lui. Quelque liberté qu'on laissât aux parents pour l'éducation de leurs enfants, les parents n'avaient d'autre but en les formant que de les rendre capables de servir l'État. La vie de famille, reposant encore sur la nature non affranchie, ne pouvait avoir en elle-même un centre d'attraction. Elle ne l'obtint que lorsque le Sauveur devint lui-même le centre prédominant et tout-puissant de la famille et que son amour fut le terme commun de l'affection des parents et des enfants. C'est dans le sein d'un amour chaste et sanctifié que désormais l'enfant est conçu pour la vie de ce monde. Sa naissance est saluée par les parents, ivres de joie, comme un gage de la bénédiction divine, et sa vie est dès les premiers instants offerte et dédiée au ciel. Élever un citoyen pour le ciel est leur devoir, devoir aussi saint que consolant. Ce point de vue rend l'amour paternel plus ardent, plus intime, plus patient ; à sa flamme s'allume de bonne heure la piété filiale. Dès que le sentiment de l'amour naturel est réveillé dans le cœur de l'enfant, dès que la conscience d'un monde supérieur se développe en lui, la mère dirige l'affection de l'enfant vers un but surnaturel, vers Dieu, vers le Sauveur, et cherche à faire naître la fleur de l'amour divin de son germe terrestre. Cet amour purifié à son tour réagit vers les parents pour les enlacer d'un lien plus étroit et à tout jamais indissoluble. Transmettre leur propre vie spirituelle et religieuse à leurs enfants, leur apprendre à participer à la grande communauté du corps de Jésus-Christ et les rendre capables et dignes de l'éternelle patrie, tel est le point capital, le sommaire de l'éducation donnée par des parents chrétiens, et ce qui garantit en même temps à la vie de famille son indépendance et sa valeur en face de l'État, et en forme une source nouvelle de bénédiction pour l'humanité. Quant aux devoirs particuliers et généraux des parents et des enfants dans leurs rapports réciproques, nous renvoyons aux traités de morale, de même qu'en ce qui concerne les devoirs des frères et sœurs, des parents et des alliés, des maîtres et des serviteurs (1).

Deux éléments avant tout distinguent la vie de famille chrétienne de la famille antérieure au Christianisme : le monde des enfants et l'amour maternel. Depuis que Dieu a paru dans le monde sous la forme d'un enfant et a joué sur le sein d'une mère virginale, un charme particulier et une splendeur céleste se sont répandus sur la nature de l'enfant et sur la maternité. L'enfance divine du Christ est devenue le flambeau de la vie du premier âge ; le Christ enfant se plaît au milieu des enfants ; ses vertus leur servent de modèles; ses dons suaves et doux

(1) Sailer, *Manuel de la Morale chrét.*, III, 181-202. Braun, *Syst. de la Morale chrét.*, II, 378-386. Hirscher, *Morale chrét.*, II, 41-46 ; III 520-533, 575-577.

es réjouissent et les encouragent. Favo-is du Seigneur, pupilles des anges, emples du Saint-Esprit, héritiers du oyaume de Jésus-Christ, les enfants ont l'objet d'un amour aussi tendre ue respectueux; chacun les aime, cha-un se plaît avec eux, la mère surtout, à ui en est confiée la surveillance immé-iate et suprême. L'idée chrétienne de haute nature de l'enfant régénéré dans sang du Christ a rendu la maternité la fois plus tendre, plus morale et plus igne. L'antique idéal de la femme étouf-it le caractère de la mère sous celui e l'épouse : la femme était plus épouse ue mère. La destinée de la femme omme mère n'est devenue respectable t féconde en bénédictions (1) qu'au oint de vue chrétien. L'enfantement irginal de la Mère de Dieu a anobli la naternité, dont les fruits deviennent es membres du royaume de Dieu. La 'ierge-mère tenant dans ses bras l'En-ant divin est l'idéal de la maternité hrétienne; elle est devenue le thème avori de l'art chrétien, elle a inspiré es plus belles créations, les incompa-ables chefs-d'œuvre d'un Raphaël, l'un Michel-Ange, d'un Corrège, d'un Titien, d'un Salvator Rosa, d'un Carlo Dolce, d'un Sassoferato. C'est ce que re-présente d'une manière toute spéciale le ycle des fêtes de la sainte Vierge, dans equel les phases naturelles, les rap-ports moraux, les joies et les souffran-es de la maternité ont trouvé leur sanc-ion religieuse. L'esprit chrétien créa our la famille et la société la mère la lus noble et la plus dévouée, et exerça m bien infini par son influence sur 'éducation. Le Christianisme n'a pas ublié non plus ce qu'il doit aux mères ieuses et saintes; il nomme avec hon-eur, dans ses livres d'histoire, sainte Monique, sainte Nonne, sainte An-huse, Blanche de Castille; leurs fils les ont rendues immortelles; mais il est probable que, sans l'influence active et sérieuse de leurs mères sur leur éducation, ces fils ne seraient pas devenus les grands hommes si essentiellement chrétiens, si chrétiennement héroïques que nous admirons en eux (1).

(1) I *Tim.*, 2, 15.

En ce qui concerne les devoirs des enfants à l'égard des parents, le Christ est encore le modèle de la piété filiale. Il était soumis à ses parents (2), et du haut de la croix il continuait à veiller avec tendresse sur sa mère. En même temps qu'il était fils soumis, il ne perdait pas de vue sa haute destinée, les intérêts de l'humanité et la gloire de Dieu, auxquels il subordonnait toutes les relations purement personnelles (3).

Il reste un dernier élément que le Christianisme a introduit dans la famille : c'est celui des parrains. Les parrains répondent devant l'Église de l'éducation et de la conduite chrétienne de leur filleul, ce qui suppose que les parrains doivent nécessairement être chrétiens, penser et agir en enfants de l'Église. Quand le choix des parrains n'est pas une simple formalité, quand il est sérieux et sérieusement accepté, il en résulte un rapport et des droits qui se prolongent jusqu'à la tombe. Dans quelques provinces de la nouvelle Grèce, c'est la marraine qui porte le flambeau devant les jeunes époux se rendant dans la chambre nuptiale. Dans certaines contrées de l'Allemagne il est d'usage que les parrains ou leurs enfants conduisent le deuil de leurs filleuls.

Enfin l'influence du Christianisme a essentiellement modifié le service domestique. On n'a qu'à le comparer à ce qu'il était dans l'antiquité pour recon-

(1) Néander, l. c., II, 76-88.
(2) *Luc*, 2, 51.
(3) *Jean*, 2, 4. *Marc*, 3, 32-35. *Luc*, 11, 27, 8.

naître que le Christianisme a renouvelé la face de la terre (1). Cependant le Christianisme ne brisa pas brusquement les chaînes de l'esclavage ; fidèle à son principe, il amena cette réforme sociale par le dedans. La divine semence de liberté qu'il avait répandue devait d'abord prendre racine et se fortifier, et son développement naturel rompre de lui-même les liens extérieurs qui l'entravaient encore. Dès que l'esprit chrétien pénétra dans la famille, il donna la liberté vraie, la liberté intérieure et morale à l'esclave ; il la lui garantit par la parole de l'Apôtre : « En Jésus-Christ il n'y a ni esclave ni homme libre. » Alors même que le serviteur restait serviteur dans le Christianisme, il n'était plus un valet ; il servait désormais le même Seigneur du ciel que son propre maître sur la terre, et il servait celui-ci pour l'amour de celui-là, non plus seulement en apparence, mais d'un cœur ouvert, par une obéissance joyeuse et volontaire, relevé par le sentiment de sa liberté en Dieu et réconcilié avec sa destinée, qu'il savait, aussi bien que tout autre, pouvoir le mener au ciel.

Ce fut donc la communauté mystérieuse de l'amour divin qui fit de l'esclave lui-même un membre libre et digne de la famille, et un véritable instrument de bénédiction pour elle. C'est en cela que consistent la grandeur et la merveille du Christianisme ; son esprit souffle où il veut ; il ne s'attache pas à une forme plutôt qu'à une autre ; il sait manifester sa vertu dans toutes les circonstances, sous toutes les formes, parmi les contradictions les plus patentes. C'est trahir des sentiments mesquins et superficiels que de placer le salut du monde dans le changement des formes extérieures, dans la simple modification de telle ou telle situation, de tel ou tel rapport, comme on le croit trop souvent de nos jours. Le Christianisme a transformé dans toutes les directions la vie de famille ; il en a développé les éléments les plus délicats, les conséquences les plus fécondes, non par la voie de la législation extérieure, mais par le nouvel esprit qu'il a soufflé dans les formes naturelles préexistantes. Puisse cette création silencieuse de l'esprit chrétien s'achever à travers les orages et les ébranlements de nos jours, quand la constitution de l'État chrétien devrait encore être de longtemps retardée dans le cours de l'histoire ! Il faut d'abord que la semence de l'Évangile fleurisse et prospère dans le silence de la famille. Quand au dehors des milliers et des milliers d'infidèles offriraient l'encens aux idoles du monde, pourvu que le père de famille chrétien continue à dire avec Josué (1) : « Pour ce qui est de moi et « de ma maison, nous servirons le Sei- « gneur. »

Fuchs.

FAMILLE D'AMOUR, secte en Angleterre. *Voyez* Familistes.

FAMILLE (SÉPULTURES DE). A l'usage qu'ont les hommes d'honorer leurs parents et leurs amis après leur mort et de déposer leurs dépouilles terrestres dans un lieu spécial, usage qui remonte aux temps les plus anciens et appartient aux plus vieilles nations, se lie dès l'origine le désir naturel à l'homme de reposer après sa mort à côté de ceux qu'il a aimés durant sa vie. Les Juifs avaient l'habitude d'inhumer les morts « près de leurs pères ; » l'espoir d'être placés auprès d'eux était une consolation ; l'impossibilité de réaliser cette aspiration pieuse était considérée comme une dure destinée ; la menace de ne pas partager la sépulture de ses pères, une grave malédiction. Abraham, après

(1) Mœhler, *Œuvres complètes*, II, 54. Néander, l. c., 197-203. (Tholuck.)

(1) *Josué*, 24, 15.

voir enseveli Sara dans le champ qu'il vait acheté d'Éphron et où se trouvait ne double caverne, désigna la place ù il devait être inhumé, lui et ses desendants (1). C'est là que les fils de acob portèrent les ossements de leur ère mort en Égypte (2). Tobie, près e mourir, recommanda à son fils 'honorer sa mère jusqu'à la fin de ses ours, et, lorsqu'elle aurait rempli son emps, de l'ensevelir à ses côtés (3). En revanche le Seigneur dit au prophète, qui avait mangé malgré sa défense Béthel, que son corps ne serait point porté au sépulcre de ses pères (4).

Les Romains, qui se montrèrent toujours pieux envers ceux auxquels ils croyaient devoir de la reconnaissance, déposèrent d'abord leurs morts dans leurs propres maisons, jusqu'à ce que la loi des XII Tables leur défendît même de les ensevelir dans les villes. Alors ils placèrent leurs morts ou leurs cendres, conservées dans une urne, en plein champ et surtout le long des grandes routes. Bientôt ils se bâtirent des sépultures de famille : *sepulcra quæ quis sibi familiæque suæ constituit* (5). Les agnats seuls, *agnati,* c'est-à-dire les parents du côté du père et issus d'ancêtres mâles, appartenaient à la famille, d'après les idées du droit romain; les *cognati,* ou les descendants du côté de la mère ou par les femmes, n'en faisaient point partie. Jamais ces derniers, et encore moins les alliés (*adfines*), n'avaient part aux sépultures de famille (6).

La participation à la sépulture de famille comprenait deux droits :

(1) *Genèse*, 23, 17-20.
(2) *Ibid.*, 50, 13.
(3) *Tobie*, 4, 5.
(4) III *Rois*, 13, 22.
(5) Caius, l. XIX, *ad Edict. prov.* (fr. 5, dist. XI, 7, *de Relig. et sumpt. fun.*).
(6) Philippus A. 16 kal. Jul. 245 (c. 8, c. III, 44, *de Relig. et sumpt. fun.*).

1° Le droit de s'y faire inhumer;

2° Le droit d'y faire inhumer d'autres morts, *mortuum inferre.* Ce double droit appartenait une fois aux héritiers du fondateur, puis à ses enfants des deux sexes, de tout âge, qu'ils fussent héritiers ou non (1). Des enfants déshérités, à moins que le père, mû par un juste ressentiment, *justo odio commotus*, ne l'eût spécialement défendu, avaient eux-mêmes le droit de se faire inhumer dans la sépulture de famille et d'y faire enterrer leurs descendants défunts, mais non d'autres personnes (2).

Les Chrétiens adoptèrent des Juifs le pieux usage de reposer après la mort à côté de ceux à qui ils avaient été attachés dans la vie. Ce devint même une obligation formelle pour l'époux survivant : *Quos conjunxit unum conjugium conjungat sepulcrum* (3); *unaquæque mulier sequatur virum suum sive in vita, sive in morte* (4).

Avec l'usage d'ensevelir les morts en plein air les Chrétiens prirent des Romains l'habitude des sépultures de famille. Ce ne fut que plus tard que la coutume prévalut d'inhumer les morts autour de l'Église, et bientôt après dans l'église même, du moins pour certaines personnes. On concéda d'abord le droit d'avoir une sépulture dans l'église, pour soi et sa famille, au patron, toutefois avec cette restriction que ce droit se perdait avec l'aliénation du bien-fonds auquel appartenait l'église et passait au nouvel acquéreur et à sa famille. Mais une famille pouvait aussi acquérir le droit à une place réservée dans un caveau de l'église à un prix convenu avec les supérieurs de l'église. Dans

(1) *Dioclet. et Maxim.*, A. A., 3 Id. Nov. 294 (c. 13, cit.).
(2) Ulpianus, l. XXV, *ad Edict.* (fr. 6 cit.).
(3) Can. 2, caus. XIII, quæst. 2.
(4) Can. 3, ibid. (Augustinus).

tous les cas il était reconnu en principe que la sépulture de famille l'emportait sur la sépulture paroissiale, c'est-à-dire sur le droit qu'avait le curé d'inhumer dans son cimetière ceux qui étaient morts dans sa paroisse.

Dans les temps modernes des vues de salubrité publique ont fait abolir dans la plupart des pays la sépulture dans les églises; ainsi en Autriche ce droit a été aboli par Joseph II dans des ordonnances réitérées, à partir de 1782 (1); en Bavière, en Saxe, en Bade (2), en France, depuis la Révolution.

D'après les diverses législations de ces pays, il est simplement permis de construire dans l'enceinte des cimetières communs des caveaux particuliers où les familles peuvent ensevelir séparément leurs membres défunts; ou bien encore on peut les construire dans des localités isolées en plein air, à une distance convenable de la demeure des hommes, en les entourant de murs, de haies ou de grilles, de manière que la santé publique ne puisse courir aucun danger. Toutefois les caveaux de famille, même situés dans des propriétés privées, sont subordonnés à la surveillance des autorités, qui doivent intervenir surtout lors de l'érection de ces sépultures. Ainsi en Autriche il faut le consentement des autorités civiles (3) quand on veut déterrer un mort pour le déposer dans un caveau de famille. Ce droit de sépulture, lors même que le caveau se trouve dans la propriété particulière de la famille, ne peut pas être transmis entre vivants ou en cas de mort à un autre. Si la famille s'éteint, ou si elle abandonne le pays pour toujours, le caveau situé dans le cimetière commun échoit à celui-ci; celui qui est construit sur un bien-fonds particulier passe au nouveau propriétaire, même lorsqu'il appartient à une autre religion. Voir *Législ. générale d'Autriche*, II, 11 §§ 682, 683, 685, et rescrit du 7 juillet 1800.

HELFERT.

FANATIQUES (SECTES) des temps modernes. Nous n'avons pas égard à l'abus qu'on a fait de ce mot, en appelant, par exemple, fanatiques des gens qui, enthousiasmés pour le bien, pour Dieu et pour la foi, sont capables de leur sacrifier jusqu'à leur vie. Dans ce sens tous les martyrs du Christ sont des fanatiques; les millions de croisés qui pendant deux siècles, se rendirent en Terre-Sainte pour l'arracher aux mains des infidèles, sont des fanatiques. Dans ce sens, quelques centaines d'arpents de bonne terre en Amérique sont certainement plus précieux que la possession de la colline du Golgotha, du tombeau de Notre-Seigneur, du mont des Oliviers et de la crèche de Bethléhem !

Le fanatique, en général, est l'idolâtre qui attache du prix à un objet qui n'en a pas dans la réalité. Le fanatique politique ne voit, par exemple, le salut de tous les peuples de la terre que dans la constitution de la république ou l'organisation politique et civile de l'Angleterre; l'archéologue fanatique considère quelques pierres d'une ruine romaine comme un trésor ; il préfère le chapeau de Voltaire, la canne de Rousseau, l'épée de Frédéric le Grand aux mines de la Californie ; l'enthousiaste des arts divinise tel ou tel style d'architecture : il est fanatique du moyen âge, de la renaissance ou de l'antiquité ; il ne jure que par ses poëtes favoris et place Victor Hugo, Schiller ou Gœthe au-dessus des Apôtres et des Pères de l'Église. Il y a autant d'espèces de fanatisme que d'objets auxquels l'homme peut consacrer

(1) *Voir* Helfert, *de la Construction et des bâtiments ecclésiastiques*, Prague, 1834, p. 65.

(2) Permaneder, *Droit ecclés.*, § 690.

(3) *Ordonn. du* 13 *août* 1805. Schwertling, v. 674.

son temps et son amour, que de directions particulières et exclusives de l'esprit humain. L'altération du sentiment religieux devient, par sa direction exclusive et corrompue, le fanatisme dans le sens le plus ordinaire. Le fanatique pense être au service de Dieu et n'avoir de zèle que pour la chose de Dieu. Il se considère en général comme un instrument privilégié du ciel, et cherche par tous les moyens possibles à faire de la propagande. Les caractères les plus habituels du fanatisme religieux sont les suivants :

1. Il pousse à l'assassinat et au suicide. L'assassinat est considéré par le fanatique comme un sacrifice agréable à Dieu, comme un moyen d'apaiser le ciel et de calmer sa colère. Le désir sauvage du meurtre s'est manifesté dans un grand nombre de sectes fanatiques de tous les siècles.

2. Il se révèle par un ascétisme contre nature et des mortifications exagérées. Il rejette par exemple l'usage de la viande; il a horreur du lien conjugal (1).

3. Il s'unit à des désordres contre nature qu'il entoure d'un mystère hypocrite et dont il cherche à faire une sorte de culte abominable.

4. Il se soulève contre toute espèce d'autorité spirituelle et temporelle, méconnaît la loi, et n'admet d'autre volonté que la sienne (2).

5. Il se targue des dons de prophétie, de visions, d'apparitions, d'extases et de miracles (3).

6. Il se vante de réaliser le règne de Dieu sur la terre ; c'est pourquoi il aime l'isolement ; il fuit un monde pervers; il pousse ses adhérents à émigrer dans une terre promise; il prétend rétablir l'Église apostolique dans sa simplicité et sa pureté primitives, depuis le baptême par immersion jusqu'aux anges des premières communautés; ou bien encore il annonce l'approche du règne de mille ans, la venue prochaine du Christ et l'empire visible de ses élus sur la terre.

7. Il est pur et sans tache à ses propres yeux ; quiconque l'attaque contriste le saint de Dieu. Il crie malheur et anathème au monde impie. Il a toujours et dans tous les cas raison : quand Dieu lui donnerait tort, c'est Dieu qui aurait tort. Il est la colonne immuable du royaume de Dieu : sans lui Dieu pourrait à peine maintenir son empire; il se place volontiers au-dessus du Christ et de l'œuvre que le Saint-Esprit devait accomplir; car le Paraclet n'est pas descendu du ciel dix jours après l'ascension du Christ; il est venu bien des siècles après la Pentecôte, au moment où le fanatique lui-même parut sur la scène du monde.

D'après cela, il faut reconnaître que toutes les hérésies, toutes les sectes qui ont éclaté dans le cours de l'histoire ont produit des fanatiques. Les Ébionites et les Nazaréens se distinguent par l'orgueil pharisaïque. Simon le Mage, le père de toutes les hérésies et des gnostiques d'abord, est le fanatique idolâtre de lui-même; sa doctrine est l'apothéose de l'homme et l'antinomisme (1) le plus absolu à côté d'un ascétisme apparent. Parmi les nombreuses sectes gnostiques, les unes représentent, comme les disciples de Carpocrate et d'Épiphane, l'émancipation de la chair, tandis que les autres déclarent une guerre absurde à la nature humaine. Les Montanistes, qui dédaignaient les Catholiques comme des créatures charnelles, prétendaient que le Saint-Esprit n'était descendu du ciel que depuis leur venue, et offraient, ainsi que les schismatiques novatiens, presque tous les caractères énumérés

(1) Conf. *Jean*, 16, 1-2. *Rom.*, 14, 20. I *Tim.*, 14, 1-5.

(2) *Jude*, 8, 80. II *Pierre*, c. 2.

(3) *Matth.*, 24, 23-25.

(1) *Voy.* ANTINOMISME.

plus haut. Les Millénaires rêvent un royaume visible de Dieu sur la terre. Parmi les Donatistes, les Circumcellions tiennent le meurtre comme une œuvre agréable à Dieu. L'arianisme est intolérant et persécuteur. Les Manichéens professent le dualisme, pratiquent un ascétisme contre nature, sont à la fois orgueilleux et corrompus. Les Priscillianistes (1) ne sont que les continuateurs des Manichéens (2). La superbe et l'entêtement de l'esprit propre, sourd à toute remontrance, éclatent dans les doctrines opposées de Nestorius et d'Eutychès, des Pélagiens et des Monothélites. Les Iconoclastes trahissent les fureurs du rationalisme et les exigences tyranniques de l'omnipotence de l'État. L'orgueil schismatique qui s'était emparé d'une grande portion de l'Église grecque, et avait enfanté tant d'hérésies dans son sein, envahit enfin les chefs mêmes de cette Église et engendra le schisme de Photius et de Cérularius. Toutes les tentatives d'union échouèrent contre l'orgueil des Grecs, qui ne purent jamais convenir qu'ils avaient eu tort et que les Latins avaient eu raison.

Un grand nombre de sectes du moyen âge sont désignées sous le nom commun de Néo-Manichéens. Ils enseignaient le dualisme d'un bon et d'un mauvais principe, rejetaient les sacrements comme des signes extérieurs inutiles, ainsi que le mariage; ils se séparèrent du reste de la chrétienté, tombèrent dans les plus grossiers excès, souffrirent parfois avec joie la mort pour leurs erreurs et se tinrent pour de vrais martyrs. Mais, dirons-nous avec S. Cyprien pour apprécier une telle mort, celui-là ne peut être martyr qui n'est pas dans l'Église; celui-là ne peut parvenir au royaume du ciel qui a quitté l'Église

(1) *Voy.* PRISCILLIANISTES. *Hist. du Priscillianisme*, de Mandernach, Trèves, 1851.

(2) *Voy.* MANICHÉENS.

dont la mission est d'établir le règne de Dieu parmi les hommes (1).

Les sectes fanatiques qui sortirent du sein du protestantisme offrirent les mêmes caractères. Dix ans à peine s'étaient écoulés depuis l'origine de la réforme lorsqu'elle fit connaître surabondamment le caractère socialiste et démagogique qui l'animait, et qui se manifesta d'une manière si terrible dans la guerre des Paysans et dans la secte fanatique des Anabaptistes. Jörg expose la diffusion des Anabaptistes à travers toute l'Allemagne dans son livre sur *l'Allemagne durant la période révolutionnaire de* 1522 *à* 1526 (2). On peut comparer à cet ouvrage Döllinger (3), qui trace de main de maître l'histoire des agitations et des intrigues des premiers schismatiques et anabaptistes, tels que Sébastien Frank, Jean Denk, L. Hetzer, T. Münzer, Schwenkfeld, etc., etc., dont les sectes étaient nées fatalement de la réforme et portaient tous les caractères du plus rude fanatisme.

Les sectes qui sortirent plus tard du protestantisme ne purent aussi facilement que les premières s'étendre et s'établir, parce que le protestantisme lui-même les combattit par l'application illogique, mais victorieuse, du principe : *Cujus regio, ejus et religio*. Les sectes les plus connues qui naquirent plus tard du protestantisme furent :

1° Les Baptistes et les Mennonites, qui représentent la forme mitigée des Anabaptistes; 2° les Quakers; 3° les Méthodistes; 4° les Swédenborgiens; 5° les Herrenhuters.

(1) *De Unit. Eccl.*, c. 14. Conf., sur le caractère des hérésies au moyen âge, les articles ALBIGEOIS, BEGHARDS, BÉGUINES, BOGOMILES (Basiliens, Pauliniens), CATHARES, HUSSITES, FRÈRES, SOEURS DU LIBRE ESPRIT, FRATICELLI, VAUDOIS, etc.

(2) Fribourg, 1851.

(3) 2e édit., *la Réforme*, etc., etc., 1851, t. I.

Dans les temps plus modernes, et spécialement dans le dix-neuvième siècle, quelques fanatiques sont venus grossir la liste ancienne. Nous allons parler ici de ceux qui ne trouvent pas place ailleurs dans notre dictionnaire. L'article RASKOLNIKS traite des sectes en Russie (1).

Un certain nombre d'Allemands, la plupart Souabes, se sont établis dans la Géorgie russe. Leur situation et leur histoire se trouvent décrites dans l'ouvrage de Maurice Wagner (2). La plupart de ces colonies furent fondées en 1818 et 1819. Ces Allemands avaient abandonné le Wurtemberg, leur patrie, entraînés par le fanatisme religieux. Ils étaient séparatistes dans leur patrie; ils pensaient que le jugement dernier était proche, et le désir d'être rapprochés eux-mêmes du saint Sépulcre et de Jérusalem les avait poussés en Orient. Ils se déterminèrent à rester en Géorgie, et y fondèrent les villages de Marienfeld, Pétersdorf, Néo-Tiflis et Alexandersdorf; plus tard, Élisabeththal, Katharinenfeld, Annenfeld et Helenendorf. Pendant le séjour de Wagner parmi eux, « leur suprême désir était de voir Jérusalem, leur unique pensée le jour du jugement. » Mais comme la comète et la vision d'une vieille femme ne leur laissaient plus aucun doute sur la proximité du jugement, ils vendirent leurs maisons, leur avoir, payèrent les dettes qu'ils avaient contractées envers la couronne pour les avances qu'elle leur avait faites, et voulurent émigrer. Ils annoncèrent qu'ils entreprendraient leur voyage sans argent, sans moyens de subsistances; ils s'attendaient à voir tomber pour eux la manne du ciel. Cependant on dit que la plupart, prévoyant les cas de nécessité, avaient cousu de petits paquets de ducats dans leurs habits.

La permission de Saint-Pétersbourg tardant à arriver, les séparatistes voulurent partir à leurs risques et périls; ils sourirent doucement lorsqu'on leur dit que le gouverneur de Géorgie, M. de Neidhardt, enverrait des cosaques à leur poursuite. « Que pourront, dirent-ils, quelques hordes de cosaques contre les armées du ciel? Que peut la défense d'un général de l'empereur contre l'ordre du Seigneur Dieu? Quand il viendrait des légions de diables, nous ne nous laisserons pas égarer; nous partirons. »

Le jour du départ approchait. Tous les partisans de la secte étaient venus des diverses colonies que nous avons nommées et se réunirent dans le Katharinenfeld. En même temps une division de cosaques était arrivée de Tiflis. Au lever du soleil les pèlerins s'assemblèrent. Il y avait en tout trois cent soixante individus, parmi lesquels les colons les plus riches. Chaque homme portait un lourd havresac, chaque femme un petit paquet. En outre ils avaient un grand nombre d'ânes chargés, et au milieu du convoi un chariot attelé, sur lequel devait prendre place la prophétesse Spohn. Lorsqu'ils se furent rangés en ordre, ils défilèrent joyeusement jusqu'à la sortie du village, où s'étaient postés les cosaques. On n'attendait plus que la nuée sur laquelle le Sauveur devait apparaître. Le Sauveur tardant à venir, ces pauvres gens se frottèrent les yeux. Cependant ils ne désespéraient pas encore; quand les cosaques vinrent la lance en arrêt les repousser, ils se précipitèrent tous à genoux et se mirent à chanter un cantique de leur vieux livre du Wurtemberg. Le chant ne produisit aucun mi-

(1) Voir *Études sur la situation intérieure, la vie populaire et les institutions rurales de la Russie;* ouvrage excellent du baron de Haxthausen, 2 t., 1847.

(2) *Voyage en Colchide et dans ses colonies allemandes d'au delà le Caucase*, Leipzig, 1850.

racle. Alors Daniel Meier, le maître tailleur, cita les Épîtres de l'apôtre S. Paul; mais il fit aussi peu d'impression sur les vieilles moustaches du Don que le pâle visage de la prophétesse, qui, les mains jointes, tremblait comme une feuille sur son chariot. Pendant ce temps il s'était mis quelque désordre dans le convoi; les enfants pleuraient; les uns demandaient à manger, les autres à boire. Les séparatistes s'aperçurent que l'heure du départ n'était pas venue. Finalement, ceux qui n'avaient pas de domicile fixe à Katharinenfeld furent, sous bonne escorte, ramenés dans les différentes colonies, tournés en ridicule par leurs adversaires et payèrent la dépense des cosaques (1).

En 1835 on vit à Königsberg, en Prusse, la secte des cagots (*Mucker*), à la tête de laquelle étaient les prédicateurs Diestel et Ebel. Elle admettait deux principes primordiaux, l'eau et la lumière. On n'a pas démontré, au moins judiciairement, les graves désordres de mœurs qu'on lui a reprochés. Le procès n'est pas publié; il règne beaucoup d'obscurité sur toute l'affaire. Seulement il paraît avéré que les accusés furent condamnés par suite de leurs erreurs religieuses et philosophiques.

En 1823, le prédicateur Étienne de Dresde devint le chef d'une secte qui se proposa la pratique du strict luthéranisme. Des paroisses séparatistes, surnommées Stéphanistes, se réunirent autour d'Étienne; il étendit ses tournées d'inspection jusque dans les districts d'Altenbourg et de Weimar. Comme il tenait des conventicules nocturnes avec ses partisans, et que de mauvais propos se répandirent sur son compte, il fut, après une enquête préalable, suspendu en 1837. Mais ses partisans lui restèrent attachés, et en 1838 ils émigrèrent en masse pour l'Amérique. Étienne, retenu par deux plaintes dirigées contre lui, ne put les suivre qu'à la fin de l'année, après avoir calmé toutes les réclamations moyennant de l'argent. Arrivé en Amérique, il fut reconnu évêque par tous les siens. Cependant ses désordres finirent par être démasqués; les aveux les plus scandaleux s'élevèrent contre lui de la bouche des émigrés, et Étienne fut chassé de la colonie. Il revint en Allemagne et mourut en 1846.

Une autre secte du même genre avait à sa tête, il y a une dizaine d'années, un tisserand nommé Schrade, qui tenait des conventicules à Laichingen en Souabe. Le fourbe ne fut démasqué que lorsqu'il eut immolé un nombre incroyable de victimes à ses honteuses passions.

Le Wupperthal est la contrée d'Allemagne la plus féconde en sectes fanatiques. Il existe à ce sujet un ouvrage intitulé : *Histoire critique des sectes fanatiques protestantes et de toutes les nouveautés antireligieuses et impies du grand-duché de Berg, surtout du Wupperthal*; leçons de F.-W. Krug, Elberfeld, 1851. L'auteur y parle en vingt-deux leçons de trois groupes de fanatiques.

Le premier groupe est, selon lui, mystique, théosophique et apocalyptique. Il comprend les adhérents de : 1. Ernest-Christian Hochmann et Jean-Conrad Dippel; 2. Gérard Tersteegen; 3. J. Engelbert Everthsen; 4. Elie Eller, ou les Sionites de Ronsdorf; 5. les Adamites; 6. les disciples du docteur Samuel Collenbusch.

Le second groupe comprend : 1. les prédestinatianistes; 2. les Pseudo-Krummachériens; 3. les Wustenhöfer.

Le troisième groupe comprend les néo-puritains et les indépendants, c'est-à-dire : 1. les Lindlianiens et Héringistes; 2. l'école de Kohlbrügge.

En appendice enfin il parle des Synergistes, des Quiétistes, des Catholiques allemands et des Amis des lumières.

(1) M Wagner, I, p. 102-107.

Hochmann naquit, dans la deuxième moitié du dix-septième siècle, à Hochenau, bourg de la basse Autriche. Il fut initié aux doctrines de P. Poiret (1), dans les Pays-Bas. Ne pouvant pas se faire valoir suffisamment dans ce pays, il revint en Allemagne au commencement du dix-huitième siècle. Il prêchait dans le duché de Juliers et de Berg en plein air et dans les maisons de ses affidés. On l'arrêta et le renvoya du duché ; il trouva un asile et quelque repos à Mühlheim, sur la Ruhr. Non loin de là, dans le château de Broich, demeurait un ancien candidat en théologie, qui autrefois avait lu avec prédilection les ouvrages des mystiques. Il avait été précepteur dans la maison d'un comte de l'empire et y avait séduit et épousé une jeune comtesse. Il se réconcilia plus tard avec les parents de sa femme, et obtint en propriété le domaine de Broich. Il y vivait très-retiré et y travaillait à une correction des œuvres de J. Böhme. Hochmann y fut reçu. Il gagnait en même temps un certain candidat nommé Hofmann, qui demeurait à Mülhheim. Hochmann continuant à chercher des prosélytes, parcourut le pays de Berg, et tout en prêchant vint à Elberfeld et Solingen. Il y parla devant un nombreux auditoire et s'y fit beaucoup de partisans. Il enseignait la doctrine de P. Poiret, c'est-à-dire un quiétisme protestant tiré de l'école de Molinos (2). Les partisans de J.-C. Dippel (3), dont la doctrine était au fond d'accord avec celle de Hochmann, furent surnommés les *Schwelgfeine* (les fins débauchés), tandis que ceux de Hochmann étaient appelés les *Schmachtfeine* (les fins dégoûtés). Gérard Tersteegen († en 1769), qui avait été lié au candidat Hofmann († en 1746), s'attacha à Hochmann. A côté de l'école piétiste et mystique de Tersteegen se fonda l'infâme secte d'Élie Eller ou des Sionites de Ronsdorf (1).

Eller naquit, vers la fin du dix-septième siècle, dans une ferme près d'Elberfeld, et fabriqua d'abord des rubans. En 1724 il entra comme contre-maître dans la fabrique d'une riche veuve à Elberfeld. Là il devint le disciple éclectique de tous les sectaires fanatiques des environs. La veuve Bolckhaus, âgée de quarante-cinq ans, épousa le jeune contre-maître, qui avait vingt-cinq ans. Eller eut alors les moyens de se poser en fondateur de religion. Il tint des réunions dans sa maison ; il y parla énergiquement contre la corruption du monde et annonça l'approche du règne du Messie. Le prédicateur Schleiermacher, d'Elberfeld, voyait en lui un homme visité de Dieu et devint un de ses plus fervents adhérents. Comme non-seulement Eller parlait à ses auditeurs, mais leur donnait à dîner, leur nombre augmenta sensiblement. Un nouveau membre fort actif s'associa à la secte dans la personne d'Anna de Buchel, fille d'un boulanger. Ses rapports trop intimes avec le chef de la secte excitèrent la jalousie de la femme d'Eller. Sur ces entrefaites Anna fut saisie de convulsions, et, dans cet état, elle annonça pour l'année 1730 l'établissement du règne de mille ans, la première résurrection générale et la domination visible du Christ et de ses élus. Les visions et les apparitions de la prophétesse devinrent fréquentes. On accourut de toute part ; au bout de l'année la secte comptait cinquante familles. Eller cependant tenait sa femme en charte privée. Au bout de six mois elle mourut dans d'atroces douleurs et en

(1) *Voy.* Bourignon.
(2) *Voy.* Molinos.
(3) *Voy.* Dippel.

(1) Voir *Histoire de la ville de Ronsdorf, pour servir à l'histoire de la province et de l'église de Berg*, par W. Wolff, ancien pasteur et instituteur à Ronsdorf, aujourd'hui à Mülhheim-sur-la-Ruhr, 1850.

maudissant son mari (1729). Eller sut jouer son rôle d'une manière si perfide et si diabolique qu'il fit fermement accroire à ses partisans que sa femme avait été possédée par le diable et avait été justement maltraitée. Eller fut ravi de la mort de cette pauvre victime et toute la secte avec lui. Peu de temps après il épousa Anna de Buchel. Anna annonça qu'à eux deux ils deviendraient les fondateurs du nouveau royaume; que les rois et les princes se soumettraient à leur autorité; qu'elle était la fiancée de l'Agneau; que le Seigneur lui avait révélé qu'elle enfanterait le Sauveur, qui devait paraître pour la seconde fois dans le monde, et qu'il deviendrait le roi du règne de mille ans. Ce temps nouveau devait commencer en 1730; en 1745 il devait avoir fait de grands progrès; en 1770 le nom du Seigneur retentirait dans le monde entier. L'Église de Sardes, disait Eller, a fini en 1729; en 1730 devait commencer celle de Philadelphie. Elle amènerait les jours du Christ. La véritable liberté des enfants de Dieu consistait, d'après lui, dans le pouvoir de faire ce qu'on veut. Tous ceux qui s'opposeraient au nouveau royaume seraient châtiés avec des verges de fer. Ses apôtres parcouraient l'Allemagne, la Suisse, la Hollande et les pays du Nord. Enfin le nouveau Messie devait naître, et toute la secte, ivre de joie, attendait sa venue; mais la femme d'Eller mit au monde une fille, qui mourut rapidement. Les Ellériens ne furent pas ébranlés dans leur foi, et, un an après, Anna ayant mis au jour un garçon, les transports de la secte ne connurent plus de bornes. C'était en 1733. L'enfant fut nommé Benjamin, et les Ellériens venaient l'adorer; car Eller avait dit que Benjamin était le fils de Dieu, qu'il était né sans péché. On apportait l'enfant au milieu de l'assemblée, et, toutes les fois qu'il bâillait, c'était un signe que le Seigneur lui avait parlé. Mais le nouveau roi de Sion prit bientôt la voie de toute chair et mourut jeune encore. Eller ne renonça pas à ses dire : sa connaissance de la Bible le tira d'embarras auprès de ses adhérents.

Cependant les autorités civiles et ecclésiastiques avaient conçu quelques soupçons et quelques inquiétudes. Les Ellériens s'étaient engagés par serment à ne rien laisser transpirer. Ils repoussèrent les interrogations captieuses; toutefois le nombre des ennemis augmenta, et Eller lui-même provoqua ses adversaires en les accusant. Alors il résolut de transférer le siége de la nouvelle Sion en un lieu plus sûr. Il le transporta à Berg, où il était né, et dont les terres étaient encore incultes. Pour atteindre son but il changea de système, prit les allures d'un homme éclairé du dix-huitième siècle, tout dévoué aux intérêts du peuple. Il proposa des projets pour cultiver le sol jusqu'alors en friche et créer une terre féconde, qui ferait le bonheur de ses habitants. Il sut mettre toutes les autorités dans ses intérêts; le gouvernement prussien même favorisa son entreprise.

Eller gagna deux prédicateurs, Wulfing, de Dusseldorf, et Rudenhaus, de Ratingen, et plusieurs familles de Dusseldorf. En 1737, la maison et la fabrique d'Eller étaient bâties dans le nouveau village, nommé Ronsdorf, et la manie de bâtir et d'émigrer s'empara de ses anciens sectateurs. Un grand nombre de familles d'Elberfeld, de Dusseldorf, de Homberg, de Ratingen, d'Amsterdam même, vinrent se fixer autour du prophète et bâtirent la nouvelle Jérusalem. Cette cité était l'assemblage de bâtiments le plus singulier et le plus irrégulier qu'on pût rencontrer; mais cette bizarrerie générale avait son motif; car chaque maison devait être placée de manière à apercevoir

Sion, c'est-à-dire la maison d'Eller. On ne pouvait prier qu'en se tournant vers Sion.

Le 1er mai 1738 la femme d'Eller mit au monde, en place du Benjamin attendu, une fille; mais Eller promit que cette petite fille ferait des actions viriles, et lorsqu'elle eut de un à deux ans on lui rendit des honneurs divins. A cette époque la famille Eller se fit peindre, et les fidèles s'inclinaient devant ces images sacrées. Mais la femme d'Eller eut encore une petite fille qui se nomma Rachel, la première ayant été appelée Sara. En 1741, la commune réformée de Ronsdorf, dont extérieurement Eller faisait partie, obtint, par l'intervention spéciale de Frédéric II, roi de Prusse, auprès du gouvernement de l'électeur palatin à Manheim, la permission de se bâtir une église et d'appeler un prédicateur. On fit l'élection du prédicateur avec l'assistance du prédicateur Rudenhaus, de Wulfing, de Jansen de Wülfrath, également partisan d'Eller, et Daniel Schleiermacher fut proclamé.

Il inaugura son ministère par un sermon, le 24 décembre 1741. On fit une collecte, pour la construction de l'église, dans l'électorat, en Prusse et jusque dans les Pays-Bas, grâce à la faveur de Frédéric II. Enfin on posa la première pierre le 29 mars 1742. Eller attirait de tous côtés les gens à Ronsdorf, les uns par de l'argent, les autres par des mariages, et il faisait peser lourdement son sceptre sur tous ceux qu'il avait gagnés. Ronsdorf prospéra et Eller parvint à faire ériger le bourg en une ville, par un arrêté du gouvernement électoral de 1745.

On avait élevé dans la nouvelle église pour les époux Eller un double trône, couvert de velours cramoisi et orné de glands d'or. La femme d'Eller, vêtue comme une princesse, était portée à l'église par les principaux personnages de la commune.

Eller partageait tous ses adhérents en savants et en ignorants. Les savants étaient divisés en fidèles et en étrangers. Les fidèles étaient ceux qui connaissaient la situation d'Eller et de sa femme comme père et mère de Sion, et auxquels il avait donné l'assurance de leur future béatitude. Les étrangers étaient ceux qui étaient venus d'autres églises et qui n'avaient pas encore reçu la certitude de leur béatitude. Les ignorants se nommaient aussi les étrangers de la porte, qui ne demeuraient qu'extérieurement avec les élus, mais qui n'avaient pas obtenu encore de véritable capacité pour comprendre Eller et son règne de Sion.

Eller et sa femme, qui se nommaient alors l'arche d'alliance, ou Urim et Thummim, donnaient chaque fois au prédicateur le texte du sermon. Rien ne pouvait avoir lieu dans l'église sans leur présence. Cette tyrannie étant devenue trop dure, peu à peu le prédicateur Schleiermacher conçut des doutes. Il avait cru surtout en la femme d'Eller, qui, elle-même, d'après tous les renseignements, était plus trompée que trompeuse. En 1744, elle assistait à un grand repas, lorsque tout à coup elle pâlit et resta immobile; on la porta chez elle et elle mourut en y arrivant. Elle vit encore, dit un auteur (1), dans le souvenir des enfants de la secte, entourée d'une certaine auréole de moralité et de vertus chrétiennes, et Werner Knevels (adversaire d'Eller) parle d'elle avec une certaine tendresse et un certain respect.

Mais Eller continua plus que jamais à exercer sa tyrannie dans Ronsdorf. En 1747 le gouvernement approuva son élection en qualité de bourgmestre. Sa domination était telle qu'il ne permet-

(1) Krug.

tait à aucun médecin de s'établir à Ronsdorf. Seul il était appelé à guérir toutes les maladies : aussi la mortalité était relativement plus grande à Ronsdorf qu'ailleurs. Ce qu'Eller voulait se faisait. Jamais monarque ne fut aussi maître dans son royaume qu'Eller dans sa nouvelle Jérusalem. « Les dieux de la terre, dans Mannheim et Berlin, étaient pour lui, grâce à l'intervention de ses partisans et à l'art qu'il avait de séduire et de corrompre les gens : qui aurait pu lui être contraire ? »

Cependant la fonction de bourgmestre lui parut insuffisante. Il réussit à se faire nommer par Frédéric II, en 1749, agent du roi de Prusse, en même temps qu'il fit nommer son beau-fils, Jean Bolckhauss, conseiller intime du roi de Prusse, résident à Dusseldorf, et supérieur des communes protestantes des duchés de Juliers et de Berg. Ainsi Eller mit Ronsdorf et presque tout le pays à ses pieds. En même temps il menait la vie d'un débauché; chaque jour il donnait des repas à Ronsdorf. Les scènes qui se passaient dans ces festins, et dont l'adoration d'Eller était toujours le but et le terme, sont presque incroyables. Les fêtes de la famille Eller étaient celles de la communauté; on célébrait l'assomption de sainte Anne de Buchel. Ces jours-là Eller se faisait traiter par ses fidèles. Cependant il s'était tout à fait brouillé avec Schleiermacher; il l'avait excommunié deux fois, de 1745 à 1747. Il le releva de l'excommunication à l'occasion de l'arrivée de l'électeur de Bavière, Théodore, en 1747, à Ronsdorf; mais il y eut une troisième brouille, et Schleiermacher, en se séparant d'Eller, entraîna un certain nombre d'Ellériens, à qui sa tyrannie devenait insupportable. Eller, ayant dissipé son avoir, songea à un troisième mariage. Un Sionite fort riche, nommé Bosselmann, mourut en 1749 dans des circonstances très-singulières (1). La veuve, dont depuis longtemps Eller possédait la confiance, devint bientôt sa troisième femme. Schleiermacher tint à cette occasion un discours terrible contre lui. « On t'a mis dans la balance, disait-il, et on t'a trouvé trop léger. » Il le nommait un avorton d'Antechrist; depuis que le monde était monde, ajoutait-il, on ne s'était pas moqué ainsi de la parole de Dieu.

Sur ce, Schleiermacher fut retenu prisonnier; comme il ne voulait pas donner sa démission, on le jeta hors de sa maison, laquelle fut pillée par le peuple. Il intenta un procès à Eller, qui sut gagner les juges de Dusseldorf et de Mannheim. On accorda une indemnité à Schleiermacher pour les pertes qu'il avait faites, et il se retira à Elberfeld. Mais la vengeance d'Eller n'était pas satisfaite. Il se mit avec le prédicateur Wulfing, à décrier Schleiermacher comme un sorcier qui avait fait un pacte avec le diable. Tout Ronsdorf le crut et trembla devant le sorcier de l'invention d'Eller, qui, non content de ce succès, accusa le malheureux devant la régence ; une troupe de soldats vint pour s'emparer du sorcier, dont on allait faire le procès; mais il eut le bonheur de pouvoir sauter à temps par la fenêtre et il s'enfuit en Hollande. On arrêta sous le même prétexte son ami Beitelsberg, et on l'emmena à Dusseldorf. Eller avait juré de faire périr son ennemi sur l'échafaud ; mais, quoiqu'il en fit demander l'extradition par le gouvernement de l'électeur palatin, il ne put plus mettre la main sur Schleiermacher. Enfin le synode de Berg intervint. Il accusa, en 1750, les habitants de Ronsdorf auprès du roi de Prusse. Cependant Beitelsberg fut condamné à mort comme sorcier par un tribunal vénal. Heureusement l'électeur,

(1) Krug, p. 155.

Charles-Théodore, refusa de signer la sentence. Le ministre Zalig lui fit connaître que les juges s'étaient vendus à Eller, et l'électeur chargea Zalig d'une enquête à ce sujet; mais Eller mourut avant la fin du procès (1750), sans donner aucun signe de crainte ni de repentir.

Le prédicateur Schleiermacher fit spontanément pénitence dans son église et passa le reste de ses jours dans la retraite. Un de ses petits-fils est le célèbre professeur Schleiermacher, de Berlin (1). Après la mort d'Eller, son beau-fils, Jean Bolckhauss, déclara qu'Eller était monté au ciel, qu'il avait laissé tomber son manteau, que lui Bolckhauss avait ramassé, et qu'il avait ainsi succédé à l'apostolat de son beau-père. Les prédicateurs Wulfing et Rudenhaus et les intimes de la communauté confirmèrent le dire du nouveau prophète. La veuve d'Eller fut obligée de vider les lieux et de rentrer dans son ancienne demeure. Elle ne resta pas longtemps la mère de Sion; elle fut remplacée dans cette dignité par la veuve du juge Schüller, que Bolckhauss épousa. Il inventa de nouvelles révélations, et un nouveau régime de tyrannie et de duperie commença. Le noble rejeton d'Eller, sa fille Sara, qui avait secrètement promis sa main à un négociant nommé Mumm, fut mise en prison et contrainte d'accepter un cousin d'Eller. Elle voulut s'enfuir, mais on l'enferma de plus belle. Toutefois les autorités de Dusseldorf prirent fait et cause pour elle, et on la mit dans un couvent. Plus tard Wulfing se détacha de Bolckhauss et finit par tomber dans une profonde misère. La communauté fut menacée d'une complète dissolution. Trois partis étaient en présence : les Cronenbergeois, au nombre de soixante, hommes, femmes et enfants, qui s'unirent à l'Église réformée de Cronenberg; les neutres, au nombre de quatre-vingts, qui ne prenaient aucune part aux discussions religieuses, et les Ronsdorfiens proprement dits. En 1768 ils choisirent un nouveau prédicateur, du nom de Herminghaus, qui se déclara, ainsi que ses successeurs, en faveur de l'Église protestante. Les Ellériens furent obligés de renoncer à toute autorité et à toute distinction. Bolckhauss était, selon toute apparence, mort avant l'élection de 1768. La secte finit par s'éteindre complétement.

Une autre secte du Wupperthal fut celle du docteur Samuel Collenbusch, né en 1724 à Barmen. Élevé chrétiennement, Collenbusch se rendit en 1745 à Duisbourg pour y étudier la médecine; deux ans après il vint à Strasbourg. Sa famille le rappela en 1754 à Duisbourg, où il exerça la médecine. Il continua jusqu'en 1784; à cette époque il se fixa à Wichlinghausen, où il pratiqua son art; en 1793 il perdit la vue, et il mourut le 1er septembre 1803 d'une hydropisie de poitrine. Hostile aux doctrines de sa confession, Collenbusch se mit en recherche d'une foi meilleure et plus biblique. Les écrits apocalyptiques de Bengel, Oettinger, Anton, répondirent aux besoins de son esprit. Tous ces piétistes nomment l'Esprit-Saint une vertu de Dieu; Jésus n'est pour eux que l'image de Dieu. Ils expliquent à leur façon les attributs divins. Le premier Adam, disent-ils, ne reçut qu'un corps et une âme, mais pas d'esprit. Leur doctrine sur le péché originel est également contraire à la foi chrétienne, ainsi que leur dogme de la Rédemption. Suivant Collenbusch, le Sauveur dut apaiser la colère de Satan; les souffrances du Christ n'étaient que des épreuves. Cependant Collenbusch paraît avoir été plus chrétien dans sa conduite que dans sa doctrine. Ses disciples les plus connus sont : J.-G. Hasenkamp,

(1) *Voy.* SCHLEIERMACHER.

mort en 1777 pasteur à Duisbourg; son frère F.-A. Hasenkamp, plus tard également pasteur à Duisbourg, mort en 1795, et un troisième frère, Jean-Henri, mort en 1814 prédicateur à Dahle, dans le comté de Mark. Un des fils de J.-C. Hasenkamp vit encore comme pasteur. Il soutint une vive polémique dans la Gazette, *la Vérité qui mène à la sainteté,* contre les théologiens orthodoxes. Mais le disciple le plus remarquable de Collenbusch fut le docteur Godefroi Menken, pasteur à Brème, qui réduisit en système l'enseignement de son maître et fut un écrivain édifiant et fécond. Menken, né à Brème en 1768, mourut en 1831 (1).

Les Pseudo-Krummachériens admirent les prédications de G.-D. Krummacher, pasteur à Elberfeld, sur l'élection et la libre grâce de Dieu, et les comprirent dans ce sens que l'homme n'a absolument rien à faire pour s'approprier le salut, le mérite du Christ étant suffisant (vieille erreur sous une forme nouvelle). Ils pensaient qu'une conduite libre, affranchie de toute loi, était le vrai fruit de l'élection à la vie. Il se forma parmi les paysans de Wustenhof, près d'Elberfeld, une coterie de gens qui furent appelés, ainsi que leurs adhérents d'autres villages, les Wustenhoffiens. Ils partageaient la nature humaine en deux : le vieil homme et l'homme nouveau; celui-là appartient au diable, celui-ci est déjà dans le ciel. C'est pourquoi ils niaient la renaissance et la résurrection. De morale, il n'y en avait pas pour eux; de sermons et de sacrements, ils n'en avaient pas besoin. Ils gémissaient des misères de la vie terrestre en face de leurs verres d'eau-de-vie, et buvaient bravement à leur rédemption finale. Il résulta de tout cela de grands désagréments pour Krummacher. Il veilla plus attentivement sur ses paroles; mais ses amis devinrent ses ennemis, ne visitèrent plus son église, ou n'y vinrent que pour troubler les autres, parlant, fumant pendant l'office. Enfin on en arrêta quelques-uns. Krummacher lui-même fut interrogé comme un délinquant, fut condamné à faire une espèce de rétractation et à se justifier en chaire en présence de ses juges spirituels; « Mais, loin de satisfaire ses adversaires, il les pulvérisa par sa parole (1). » Les gens de Wustenhof se tinrent tranquilles et séparés, et Daniel Krummacher mourut en 1837. Mais même après sa mort il subsista diverses espèces de faux Krummachériens, dont le pasteur Frédéric-Guillaume Krummacher, neveu du précédent, fut le promoteur. Ce dernier fut appelé, en qualité de pasteur et de professeur, par la paroisse réformée de New-York, aux Étas-Unis, en 1843. — Il sera question plus loin du troisième groupe des fanatiques de Wupperthal, formant les Puritains et les Indépendants modernes, d'après Krug les Lindliens, et les Heringistes selon le docteur Cohlbrugge. Ignace Lindl, Martin Boos, Jean Gossner et leurs partisans peuvent être également comptés parmi les fanatiques. Nous comprenons que des protestants vantent et prônent des ecclésiastiques catholiques qui se sont séparés de l'Église et qu'ils prétendent que la direction religieuse de ces sectaires remonte à l'évêque Sailer ; mais nous sommes convaincus que c'est à tort qu'on a établi le moindre rapport entre eux et Sailer. Il en est autrement, à quelques égards, de J.-Michel Féneberg, dont J.-Michel Sailer a écrit la vie, Munich, 1814. Féneberg naquit en

(1) Conf. Osiander, *A la mémoire de Menken*, 1832. Guérike, *Hist. de l'Église*, 7e édit., t. III, p. 662.

(1) Krug, p. 204.

1751 à Oberdorf, dans l'Allgau. Il étudia à Kaufbeuren et à Augsbourg, entra au noviciat des Jésuites de Landsberg en 1770, et là s'éveilla en lui le premier penchant pour Sailer. Cet attrait mystérieux devint une amitié déclarée à Ingolstadt, et, cette amitié, Féneberg prévit qu'elle s'étendrait au delà du tombeau. Après l'abolition des Jésuites, Féneberg professa, en 1773, à Ratisbonne, et en 1775 il fut ordonné prêtre. En 1778 il devint primicier à Oberdorf, sa patrie; en 1785, professeur du gymnase de Dillingen; en 1793, curé de Séeg. En 1805 il fut nommé curé de Vöhringen, près d'Ulm, et y mourut en cette qualité le 12 octobre 1812. Féneberg dit dans son autobiographie qu'étant curé à Séeg il eut pour coopérateurs les prêtres les plus éminents de son temps, tels que Martin Boos, Xavier Bayr, Christophe Schmid, Jean Gossner, Philippe de Néri Zech, etc., etc.; cela seul prouve au moins des préventions singulières de sa part. Féneberg fut soumis, en 1797, pendant que Martin Boos était son coopérateur, à une enquête ecclésiastique, à propos du faux mysticisme dont on le soupçonnait et de prétendues illuminations dont on parlait. Nous comprenons que Sailer (1) ait pris la défense de Féneberg, qui était un prêtre irréprochable, et tout au plus abusé. On n'a qu'à lire l'écrit de Sailer pour se former un juste jugement à ce sujet. Nous en extrayons quelques lignes ayant rapport à l'enquête : « On me demande si je sais pourquoi je suis cité. Je réponds, dit Féneberg, oui; Jésus-Christ a réalisé en moi, pauvre pécheur, et en plus de cent autres, qui me ressemblent, sa parole : « Qui m'aime, je viendrai à lui, moi et mon Père, et je me révélerai à lui. » Que le monde, et la chair, et les Chrétiens de nom viennent donc convaincre J.-C. de mensonge, comme s'il ne pouvait pas tenir sa parole! Veulent-ils donc que nous mentions? » — Féneberg fut obligé de se rétracter et de faire une retraite chez les Carmes; ses coaccusés Bayr et Siller furent soumis à la même pénitence. Du reste, nous sommes bien loin de vouloir placer un prêtre aussi irréprochable que Féneberg sur la même ligne que Boos, Gossner ou Lindl; nous disons seulement que Féneberg eut le malheur d'être en rapport plus ou moins direct avec ces hommes, qui ne peuvent en aucune façon lui être comparés.

Martin Boos naquit le 25 décembre 1762 dans la paroisse de Bärenbeuren, entre Kaufbeuren et Füssen. Ayant perdu ses parents dès l'âge de quatre ans, il fut élevé chez son oncle, le conseiller ecclésiastique Kögel, à Augsbourg. Il y suivit les cours du gymnase des ex-Jésuites, puis étudia à Dillingen, sous Weber, Zimmer et Sailer. En 1790 il entra dans le saint ministère; il devint vicaire à Unterthingau, près de Kempten; deux ans après, chanoine de Grönenbach, dans le district de Kempten. Ses sermons y excitèrent une certaine fermentation, et on l'éloigna en lui laissant son traitement. Il remplit alors les fonctions de vicaire à Wiggensbach; mais un sermon qu'il prêcha le premier jour de l'an 1797 souleva un nouvel orage contre lui; il fut obligé de fuir et se retira auprès de Féneberg, à Séeg. Soumis à une enquête épiscopale à Augsbourg, il fut condamné à huit mois de détention dans une maison de correction à Güggingen. En février 1798 il fut placé sous la surveillance du curé de Langeneisnach. Au bout de huit mois les anciennes plaintes recommencèrent, et il fut de nouveau cité devant la justice ecclésiastique. Boos prit la fuite et erra pendant plusieurs mois, allant d'un ami à l'autre. Fati-

(1) *Voy.* SAILER.

gué de cette vie errante, il se présenta le 9 décembre 1798 devant la justice et exprima le désir de quitter le diocèse. On le laissa volontiers partir, et l'intervention de quelques amis le fit admettre dans le diocèse de Mgr Gall, évêque de Linz. Il s'y rendit en 1799, et y devint coopérateur à Léonding, Waldneukirchen et Peyerbach. En 1806 il devint curé de Gallneukirchen. Boos mettait au-dessus de toutes les vérités la foi en la justification opérée par J.-C.; mais il faisait très-peu de cas de ce que l'homme doit accomplir pour s'approprier le salut. Ses sermons avaient dès lors un caractère absolument luthérien. Plus tard il modifia l'exagération de son enseignement, peut-être à la suite des avertissements de Sailer. Boss et ses amis parlent sans cesse d'inspirations divines, d'illuminations et de voix venues d'en haut. Un sermon que Boos prêcha en 1810, le jour de la Nativité de la Ste Vierge, l'exposa à une nouvelle enquête, à la suite de laquelle il reçut un avertissement. Il ne s'en tint pas plus tranquille, et il finit par être enfermé, le 24 juillet 1815, dans le couvent des Carmes de Linz, où il resta jusqu'en mai 1816. La secte qu'il avait fondée à Gallneukirchen s'évanouit rapidement. Il revint en Bavière, et fut appelé, en 1817, au gymnase de Dusseldorf; en 1819 il fut nommé curé de Sayn, non loin de Neuwied, et il y mourut le 29 août 1825. Les fidèles du Rhin se montrèrent peu enclins à adopter ses opinions. Une chose qui parle en sa faveur et compense ses exagérations, c'est la manière nette et résolue dont, en 1823 et en d'autres occasions, il repoussa toute pensée de vouloir se séparer de l'Église (1).

(1) *Voy.* sur lui : *Martin Boos, prédicateur de la justice qui vaut devant Dieu*, publié par Jean Gossner, Leipzig, 1826; *Revue trim. de Tub.*, 1827, p. 547-568.

Jean Gossner et Ignace Lindl, surnommé le fameux Lindl, étaient deux prêtres du diocèse d'Augsbourg, que leurs idées pseudo-mystiques finirent par entraîner hors de l'Église.

Gossner avait été vicaire de Féneberg, avait adopté les prétendues voies mystérieuses « de l'illumination et du réveil intérieur, » et opposait à la fausse sainteté des œuvres la simple justification par la foi. Il avait eu à cette occasion de très-vifs débats, et ses amis eux-mêmes le prémunissaient contre les exagérations. La Revue intitulée *le Don de Dieu*, de 1840, contenait une lettre de Sailer à Jean (Gossner), datée de Landshut, 6 janvier 1816, dont il ressort que dès lors déjà Gossner et ses partisans se séparaient extérieurement aussi bien qu'intérieurement de l'Église catholique. On trouve dans la même Revue des documents par lesquels Sailer se justifie du soupçon d'appartenir à l'hypermysticisme. Gossner se vantait d'avoir « réveillé » Lindl, qui, d'après Gossner même, allait trop loin, s'occupait du règne de mille ans et d'autres rêves de ce genre. Du reste Lindl fut soumis à une enquête, même au sujet de ses mœurs. Il avait, en sa qualité de curé de Baindlkirch, comme auxiliaire, un prêtre nommé Völk, et tous deux furent poursuivis en 1815 par suite de leur faux mysticisme. Ils ne se corrigèrent pas plus que Jean Gossner. Tous les trois obtinrent, en 1819, l'autorisation d'émigrer en Russie. Toutefois Völk ne suivit pas les deux autres. En 1823 l'évêque d'Augsbourg publia un rapport détaillé sur les poursuites exercées contre Völk, et deux lettres pastorales du 3 mai et du 2 juin, prémunissant les fidèles contre les doctrines de ces faux mystiques.

Gossner et Lindl ne furent pas satisfaits de leur séjour en Russie. Gossner exerçait son prosélytisme à Saint-Pétersbourg, en faveur, disait-il, de l'u-

nique Église véritable et universelle. On lit à ce sujet, dans un écrit de Limmer intitulé *Ma Persécution en Russie* : « Beaucoup de membres des communautés luthériennes et réformées de Saint-Pétersbourg envoyèrent publiquement à Pâques 1821 leurs enfants, non-seulement pour suivre l'enseignement préparatoire à la Confirmation, mais pour être confirmés dans l'Église catholique, où un certain Père Gossner attirait beaucoup de monde par ses exhortations mystiques et par ses simagrées imitées des Herrnhuters. Gossner les confirmait par cette formule trompeuse : « Je vous bénis et je vous admets, non dans l'Église catholique, luthérienne ou réformée, mais dans l'Église une, véritable et *universelle.* » Mais, malgré la protection de l'empereur Alexandre, Gossner et son compagnon furent obligés d'abandonner la Russie. Gossner vint d'abord à Leipzig, Lindl à Berlin. Gossner obtint, grâce à l'intervention du prince royal, une place de curé dans la paroisse bohémienne de Berlin et il y resta jusqu'à la fin de sa vie. Il déploya beaucoup de zèle et y fonda une société, qui compte cinquante missionnaires répartis dans dix missions (1). Ignace Lindl revint en 1824 à Barmen, dans le Wupperthal, où on le reçut à bras ouverts. En 1826 il devint inspecteur de l'école préparatoire des missions nouvellement fondée; mais il ne parvint pas à satisfaire tout le monde. Plus tard il fut prédicateur auxiliaire d'un séminaire de missionnaires. En même temps il entreprit une polémique contre la doctrine de Krummacher sur la libre élection de la grâce et se rapprocha de la secte de Collenbusch. On ne voulut plus l'entendre prêcher, et il chercha dès lors à se former une communauté particulière, à laquelle il annonça de nouveau la

(1) *Voy.* Guericke, l. c., p. 610 et 670.

prochaine venue du royaume de Dieu, au milieu de toutes sortes de prophéties et de visions. Le consistoire lui défendit de monter en chaire; mais ses partisans ne firent que se rattacher davantage à lui. Lindl organisa le culte à sa façon; il prêchait, donnait la communion, fonctionnait comme prêtre devant un crucifix. Lindl mourut en 1842. Il eut pour successeur à la tête de sa communauté un Suisse nommé Jacob Wirths, qu'on appelait le vieux Jacob. Du reste la communauté de Barmen demeura fort petite et put se réunir tout entière, pour le culte des dimanches, dans une maison particulière. Les écrits de Wirths et de Lindl constituent leurs livres dogmatiques. Lindl enseignait entre autres une restauration finale de toutes choses, comme Origène (1), et un lieu intermédiaire entre le ciel et l'enfer. Lindl, ayant perdu sa femme et ses enfants, considéra de nouveau le célibat comme l'idéal de la vie chrétienne, qu'il justifiait surtout par le texte de l'Apocalypse, ch. 14, v. 4. A la secte de Lindl s'associe celle des Héringistes, qui ne communient que de la main des convertis et avec des convertis.

Un certain docteur Kohlbrügge, candidat de théologie en Hollande, après avoir beaucoup souffert dans sa patrie, vint dans le Wupperthal, où il fut bien accueilli, précisément à l'époque où un pasteur nommé Jörgens trompait indignement la confiance de ses paroissiens. Kohlbrügge entra en conflit avec les prédicateurs luthériens; il se sépara, ainsi que ses amis, de la communauté qui l'avait accueillie et retourna en Hollande. En 1846 il reparut à Elberfeld, et une partie des mécontents de l'Église de l'union se rangea sous sa conduite. Après la promulgation de la patente impériale de religion du 30 mars 1847,

(1) *Voy.* Origène.

il se forma à Elberfeld une nouvelle communauté sous le nom de « Réformés des Pays-Bas, » et Kohlbrügge en fut élu prédicateur (8 mai 1848). Ils se bâtirent une église le 24 novembre 1849. Le gouvernement reconnut la nouvelle confession, qui, en 1850, publia ses ouvrages dogmatiques. Kohlbrügge est en opposition marquée avec les Luthériens et les réformés.

En 1822 l'apostasie du curé catholique Henhöfer et d'une partie de sa paroisse fit grand bruit dans le duché de Bade. Aloyse Henhöfer, encore étudiant, joignait à des moyens assez ordinaires un penchant prononcé pour le paradoxe; sa lecture de prédilection était celle des livres mystiques. Il devint curé de Mulhausen-sur-la-Würm. Un piétiste de ses paroissiens, nommé Brougier, menuisier de son état, d'un caractère ardent, sut enlacer Henhöfer dans ses filets et l'attirer à ses réunions. La nouvelle secte entra bientôt en étroite liaison avec la commune de Kornthal, qui devint l'idéal de Henhöfer. Il tâcha de « réveiller » sa paroisse catholique, et son église se remplit de piétistes des environs, auxquels plaisaient infiniment les déclamations de Henhöfer contre l'Église catholique. La paroisse se plaignit de ce désordre en 1819; ces plaintes eurent pour résultat la destitution du curé, qui n'eut lieu, toutefois, que plusieurs années plus tard. On a peine à comprendre pourquoi on toléra si longtemps ce sectaire, qui se conduisait de la manière la plus triviale dans l'église et y jouait formellement la comédie. Le 25 juillet 1822 il envoya au vicariat général de Bruchsal un traité sur la doctrine catholique de l'Eucharistie, dans lequel il combattait ouvertement le dogme de l'Église, et provoquait l'autorité ecclésiastique par ses injures. Le 12 octobre 1822 l'autorité décréta la vacance de la paroisse de Mülhausen, Henhöfer ayant déclaré lui-même qu'il ne pouvait être catholique et encore moins curé; cependant on lui offrait de rentrer dans l'Église, moyennant une rétractation publique. Dans l'intervalle Henhöfer avait fait imprimer sa profession de foi à Tubingue. Il avait été recueilli chez un de ses partisans, le baron de Gemmingen, à Steinegg, près de Mülhausen, prêchant les élus qui se réunissaient autour de lui, et dont il espérait former une paroisse et devenir le chef. En 1823 il embrassa avec le baron de Gemmingen le protestantisme (6 avril); son exemple fut imité par une vingtaine de familles formant cent individus de Mülhausen et des environs. Henhöfer devint, après les faciles examens auxquels on le soumit, pasteur de Graben, en 1823. Mais les principaux citoyens des huit communes catholiques de la baronnie de Gemmingen, qu'on prétendait à toutes forces, et par les moyens les plus honteux, convertir, déclarèrent devant le grand-duc de Bade, au nom de leurs concitoyens, qu'ils voulaient vivre et mourir en Catholiques. On trouve les nombreux documents relatifs à cette affaire dans la *Revue trimestrielle de Tubingue* de 1823, et surtout dans *le Catholique* de 1822 et 1823.

A la même époque on vit le long du Rhin un certain nombre d'autres fanatiques qui semblaient sortir de terre comme des champignons et qui disparaissaient de même. Un de ces fanatiques, nommé Armbruster, chercha à répandre l'alarme dans le monde par la publication de ses *Sept Trompettes;* une femme égarée, du nom de Christine Gorius, de la Bavière rhénane, publia divers écrits qu'elle prétendait directement dictés par le Saint-Esprit. Le vicariat général de Bruchsal prémunit les fidèles, par une circulaire

du 16 avril 1823, contre les ouvrages d'Armbruster, de Gorius, de Henhöfer et du baron de Gemmingen. On trouve, dans les numéros de la *Revue de Tubingue* et du *Catholique* que nous venons d'indiquer, l'explication des causes qui firent ainsi pulluler les sectes à cette époque.

Le même esprit se répandit alors en Autriche. Nous parlerons de la secte des Pöscheliens dans un article spécial. Nous devons mentionner ici les Manhartiens (1). Au sud de la vallée inférieure de l'Inn s'étend la vallée de Brixen, qui est entourée de trois côtés par le Tyrol, et qui jusqu'en 1816 appartenait au diocèse de Salzbourg. En 1809 les Français y établirent un gouvernement provisoire, à la tête duquel fut placé le comte de Zeil, prince-évêque du lac de Chiem. Un édit du 30 mai 1809 exigea que les autorités et le clergé prêtassent serment de fidélité à Napoléon. Tous les ecclésiastiques de la ville de Brixen souscrivirent la formule du serment, le 17 juin, sauf un bénéficier nommé Hagleitner. Il s'enfuit dans le Tyrol, fut accueilli et installé à Hopfgarten par Hofer (2), qui, dans l'intervalle, avait battu les Français; mais dès le 19 octobre il fut obligé de prendre de nouveau la fuite. Il fut arrêté et emprisonné pendant quelques mois dans la forteresse de Kufstein, de là dans la maison de correction de Salzbourg, y resta à peu près un an, et dut alors être replacé. Mais il ne voulut pas servir en Bavière et se réfugia en Autriche. Il fut favorablement accueilli à Vienne, même par l'empereur François. Il devint d'abord coopérateur et prédicateur à Wiener-Neustadt. Il demeura en relation avec ses partisans, les patriotes du Tyrol, et prétendit que l'excommunication que Pie VII avait lancée contre Napoléon atteignait également ceux qui avaient juré fidélité à l'empereur et tous les partisans du roi de Bavière. Ses adhérents de la vallée de Brixen, à la tête desquels se trouvaient un paysan de Westendorf, appelé Sébastien Manzel et surnommé Manhart, d'un domaine qu'il possédait, et un corroyeur de Hopfgarten, nommé Thomas Mair, beau-frère de Hagleitner, soutenaient que tous les actes du clergé excommunié étaient invalides. Leurs récriminations contre les autorités ecclésiastiques bavaroises devinrent de plus en plus vives. En 1813 Hagleitner arriva avec l'armée autrichienne dans le Tyrol méridional, et, la province entière étant rentrée sous la domination de l'Autriche en 1814, Hagleitner devint administrateur du vicariat de Wörgl, tout près des frontières de la vallée de Brixen, alors encore bavaroise. Les habitants de la vallée, qui le tenaient pour le seul ecclésiastique légitime du pays, se rendaient en foule auprès de lui; Hagleitner les accueillait, écoutait et encourageait leurs plaintes. En 1814 il se mit à la tête d'une députation envoyée à l'empereur pour le supplier d'incorporer la vallée de Brixen au Tyrol. Manhart et Mair prétendirent alors impudemment que les messes et les absolutions des prêtres de la vallée de Brixen étaient illégitimes et sans valeur. Les habitants abandonnèrent leurs églises, se moquèrent des sermons. Enfin Manhart donna le signal d'une séparation publique. Il refusa, à Pâques 1815, de se confesser, lui et toute sa maison, au vicaire de Westendorf et de recevoir la communion de sa main. Nous avons confessé et communié, dit-il, auprès du prêtre qui a les pouvoirs. Le doyen He-

(1) *Voir* la *Revue trimestr. de Tubingue*, de 1826, et la brochure intitulée : *les Manhartiens, pour servir à l'histoire du Tyrol au dix-neuvième siècle*, par Al. Flir, profess. à Innsbruck, 1852, p. 334.

(2) André Hofer, chef des insurgés du Tyrol, fusillé à Mantoue, en 1810, par ordre de Napoléon.

chenberger de Brixen envoya alors une plainte au consistoire de Salzbourg, surtout contre le prêtre révolté Hagleitner. De Salzbourg les plaintes furent adressées aux autorités du Tyrol, auxquelles on demanda le renvoi de Hagleitner. Il dut, en effet, quitter la paroisse de Wörgl, qui fut définitivement pourvue d'un vicaire. Hagleitner résista, se fit passer pour un martyr immolé aux Bavarois et à ses ennemis de la vallée de Brixen. Le nouveau vicaire fut mal reçu à Wörgl; Hagleitner s'obstinait toujours à rester. Il finit cependant par abondonner la place, et fut soumis à une enquête, dont il ne résulta pas de charges contre lui. Hagleitner avait été préalablement envoyé au couvent des Servites, près d'Innsbruck, et reçut l'ordre de ne pas paraître à Wörgl et dans la vallée de Brixen. Toutefois il n'était pas encore vaincu. On prit fait et cause pour lui. Le clergé du Tyrol se prononça en sa faveur, et le 9 novembre 1815 l'empereur le décora *pro piis meritis*. La Bavière avait aussi entrepris une information contre les partisans de Hagleitner dans la vallée de Brixen; on en chargea le vicaire de Kirchberg. Manzl et Mair étaient alors absents. A la suite de quelques procès-verbaux, une nuit du mois d'octobre, quarante hommes déguisés de la vallée de Brixen, de Wörgl et de Söll, pénétrèrent dans la maison du vicaire, le maltraitèrent, enlevèrent les procès-verbaux, et le menacèrent de mort s'il n'interrompait pas son enquête. Cependant Manzl, Mair et un troisième adhérent s'étaient rendus à Lucerne, auprès du nonce, pour demander conseil. Ils se plaignirent fort du clergé et de l'abolition des anciennes pratiques catholiques. Le nonce, et son secrétaire surtout, leur donnèrent imprudemment raison, et les fortifièrent ainsi dans leur opposition à l'autorité ecclésiastique. A la même époque l'empereur François revint de Paris à Innsbruck. Les amis de Hagleitner s'adressèrent directement à l'empereur, et le prièrent de le leur donner comme vicaire à Wörgl. Ils prirent la réponse que leur fit l'empereur pour une promesse formelle. Les partisans d'Hagleitner accoururent en foule à Innsbruck, et il devint leur confesseur, leur conseiller, leur consolateur. Il recevait incessamment des visites de tous les côtés de la province. Manzl et Mair de leur côté proclamaient partout que le nonce avait dit que les ecclésiastiques de la vallée de Brixen n'étaient rien, que c'étaient plutôt des païens que des Catholiques, qu'il n'y avait pas une idée de Christianisme dans les écoles. Les partisans de Manhart abandonnèrent dès lors le culte public; d'autres n'y assistèrent que pour la forme et pour y exciter du scandale. Il y avait plus de cent Manhartiens prononcés; le reste de la population de la vallée appartenait à moitié aux faibles et aux douteux. Thomas Mair se précipita un jour (janvier 1816) dans l'école de Hopfgarten et en chassa les enfants. On s'empara de lui, on l'emmena à Salzbourg; il parvint à s'échapper en route. Une femme tombée malade dans la maison de Manzl fut visitée par un prêtre que Manzl mit à la porte. Elle mourut sans sacrement et ne fut pas enterrée en terre sainte. Les Manhartiens applaudirent; les Chrétiens primitifs, dirent-ils, n'étaient pas plus heureux. Enfin ils se révoltèrent contre la Bavière; ils se prétendirent affranchis de tout impôt, de toute obéissance; ils ne pouvaient se soumettre à un prince excommunié. Le fanatisme de la secte s'en allait augmentant de jour en jour. Le temps est venu, disaient-ils, où l'ange exterminateur jugera et anéantira tout ce qui n'est pas Catholique romain. En 1816 (mai) la vallée de Brixen fut donnée à l'Autriche. L'agitation n'en continua pas moins; seulement les habitants de la vallée évi-

tèrent de plus en plus les relations avec les Manhartiens. Hagleitner était alors vicaire d'Unterschönberg, près d'Innsbruck. On le considérait et le visitait beaucoup. En 1817 il fut, provisoirement, nommé coopérateur de Bankweil, près de Feldkirch, dans le Vorarlberg. Il y continua ses menées. On soupçonna à Vienne qu'il y avait des vues politiques dans toute son affaire et que les Manhartiens étaient unis aux Pöschéliens: ordre fut donné de l'éloigner sans retard du Tyrol. En 1818 Hagleitner fut emprisonné à Innsbruck, comme membre d'une confrérie fanatique de chevaliers de Saint-Michel. Une enquête s'étendit à ce sujet dans tout le Tyrol. Hagleitner fut cependant relâché, eut la permission de circuler librement dans Innsbruck; puis il fut amené à Vienne, enfermé provisoirement dans un couvent, et finalement acquitté et nommé vicaire de Kalchsburg, près de Vienne. Il n'eut plus de relations intimes avec les Manhartiens, et mourut en Autriche en 1836. Les Manhartiens, malgré l'emprisonnement d'un certain nombre d'entre eux, persévérèrent opiniâtrément dans leur opposition. En 1825 on autorisa Manzl et Mair à se rendre à Rome, où ils se soumirent enfin, et reçurent de nouveau, après de longues années, les sacrements. De quatre-vingt-deux membres de la secte soixante-quatre revinrent à l'Église; dix-huit s'opiniâtrèrent dans leur schisme, à la tête duquel se plaça alors une femme, nommée Sillober. Elle a encore de nos jours douze partisans, dont neuf femmes. Les Manhartiens convertis se conduisirent admirablement. Manzl mourut en 1841 et Mair en 1849.

La Suisse compta au dix-huitième siècle un grand nombre de sectes fanatiques. La plus fameuse et la plus mal famée fut celle que fondèrent, dans le canton de Berne, les deux frères Jérôme et Chrétien Kohler. Ils annonçaient la venue prochaine du Seigneur, enseignaient et pratiquaient le plus grossier antinomisme (1), sous prétexte que tout est pur et permis aux purs. Ils furent bannis, mais ils revinrent. Jérôme Kohler fut condamné à mort par le gouvernement de Berne en 1754 et étranglé; son cadavre fut brûlé (2).

Au dix-neuvième siècle Mme de Krüdener (3) exerça une certaine influence en Suisse, et les scènes déplorables de Wildenspuch (4), en 1823, eurent un assez grand retentissement, même hors de la Suisse.

La dernière secte qui ait eu un grand nombre de partisans en Allemagne est celle des Irvingiens.

Édouard Irving, né en 1792 à Annan, en Écosse, devint, en 1822, prédicateur de l'Église écossaise de Watton-Garden, à Londres, où il prêchait avec une grande ardeur, souvent pendant des heures entières, déclamant contre la corruption du monde et proclamant la venue prochaine du Seigneur. Ses opinions sur la nature du Christ le mirent en conflit avec son Église, de 1827 à 1830. Il prétendait que le don des langues avait été accordé à ses fidèles, et que chacun d'eux pouvait, quand l'Esprit l'inspirait, se lever et parler à la communauté (1831-1832). Le presbytère écossais le destitua, et ses partisans formèrent une secte particulière, qui fut excommuniée l'année suivante. Irving mourut en 1834 à Glasgow. Ses disciples, « l'apôtre » Thomas Carlyle, Barclay et d'autres, continuèrent son œuvre. La secte prétend renouveler l'Église apostolique; c'est pourquoi elle ressuscite tous les noms de la chré-

(1) *Voy.* ANTINOMISME.
(2) *Voir* Hagenbach, *Hist. de l'Église des dix-huitième et dix-neuvième siècles*, 1848, t. I.
(3) *Voy.* KRUDENER.
(4) *Voy.* WILDENSPUCH.

tienté primitive. Elle a quatre degrés hiérarchiques : le premier degré se compose des douze apôtres; puis viennent les évangélistes, ensuite les diacres, enfin les anges, qui sont les supérieurs des Églises particulières. Le culte se compose de deux parties, la prédication et la liturgie. Les Irvingiens ont eu sept communautés à Londres; il n'en reste plus qu'une. Ce fut l'évangéliste Carré qui introduisit la secte à Genève, où il trouva des partisans parmi les étudiants. Le professeur de théologie Preiswerk, soupçonné de les favoriser, fut destitué. La secte eut aussi des adhérents à Bâle, à Berlin, en Poméranie et en Silésie (1). Le conseil supérieur de l'Église évangélique de Berlin prit des mesures contre les Irvingiens, qui ne furent plus admis à la cène dans les églises protestantes. Un prédicateur irvingien réclama, et porta plainte contre l'intolérance des prédicateurs protestants, qui refusaient aussi de marier les Irvingiens. Beaucoup de personnes de la haute société de Berlin font partie de cette secte, qui a reçu quelque échec et s'est trouvée entravée dans sa propagande par les désordres de quelques-uns de ses « anges. »

La secte a été défendue dans la Hesse électorale; en revanche, à Marbourg, le professeur Thiersch l'a publiquement embrassée et a donné sa démission en 1850. Dans la préface de son livre : *l'Église des âges apostoliques*, Francfort, 1852, Thiersch dit : « Comme l'intelligence des choses divines ne devient vivante que par l'expérience, ce que j'ai vu et reconnu de l'action du Christ dans son Église de nos jours m'a donné une profonde connaissance de l'histoire primitive du Christianisme. J'ai appris ce qu'a été l'Église dans son origine par la lumière plus particulière qui m'a été accordée, dans ces temps de tristesse, de désolation et d'indifférence, et depuis lors une paix profonde s'est emparée de mon âme. »

En 1851 les Baptistes se multiplièrent d'une façon extraordinaire en Prusse, et les Mormons eux-mêmes sont parvenus à s'établir dans ces derniers temps à Hambourg. Ils ont fixé leur résidence principale, pour le nord de l'Europe, à Copenhague, d'où ils se propagent en Danemark, en Norwége et en Suède. Nous avons parlé en son lieu des partisans du fanatique Hauge, en Danemark et en Norwége. En Suède, les Lecteurs (*Läsare*) ont pris une notable extension. On a vu principalement, parmi les paysans de la pauvre province de Smaland, des laïques tout à fait irréprochables, la plupart du temps des femmes, et même des jeunes gens, être tout à coup ravis en extase, dans leurs assemblées religieuses, se lever, parler, chanter, prêcher la pénitence, annoncer le jugement de Dieu et la venue prochaine du Seigneur. Quant à la secte de Swédenborg, il en sera question plus loin.

En 1797 on vit s'élever à Delft, en Hollande, une secte qui prétendait confondre toutes les confessions chrétiennes et constituer l'Église universelle. Cette société se nommait *Christo sacrum*. Elle publia son symbole en 1801. Elle avait réuni des protestants de toutes nuances et quelques Catholiques. En 1802 elle obtint du gouvernement la liberté religieuse; mais la secte ne put ni se propager, ni durer, à cause du vague même et de la généralité de ses principes d'union.

En 1825 il surgit en Hollande une autre secte, fondée par un certain Stoffelmüller et qu'on appela les *Nécessi-*

(1) *Revue mensuelle de Théologie de* 1851, p. 788. Scharpff, *Cours d'Hist. ecclés. moderne*, 1852, p. 288.



tariens. Ils enseignaient qu'en définitive il fallait que tous les hommes fussent sauvés, que tout ce qui arrive est ordonné par Dieu. Ils se permettaient de grossiers désordres. A la même époque, un autre sectaire, nommé Veigebauer, parcourait le pays, tenant des conventicules avec ses partisans.

Le poëte juif converti au Christianisme, Da Costa, créa une secte qui ne voyait de salut que dans le retour aux principes du synode de Dordrecht (1).

Les pays catholiques, comme la Belgique, la France, l'Italie, l'Espagne et le Portugal, n'offrent pas un sol favorable à l'erreur et aux sectes, et c'est pourquoi il n'en est pas question ici. Nous parlons des sectes d'Angleterre dans divers articles de ce Dictionnaire, ainsi que des sectes les plus importantes et les plus anciennes de l'Amérique du Nord.

Nous ne mentionnerons plus que quelques sectes fanatiques moins nombreuses, savoir : 1° les Mormons ; 2° les Harmonistes; 3° les Perfectionnistes, et 4° les Adventistes.

I. *Mormons*. Spalding, qui, après une vie pleine de vicissitudes, était mort dans la mendicité, avait écrit un roman historique, dans un style biblique, pour prouver que les Indiens américains sont des descendants des dix tribus d'Israël, qui, arrivés il y a plus de treize cents ans sous la conduite de Nephi et de Lehi en Amérique, y avaient apporté la civilisation. Le libraire Lambdin avait voulu publier ce livre; il était mort avant d'y être parvenu, et ce fut son ami Rigdon qui le publia, en le modifiant et en en faisant le code d'une nouvelle religion. Il s'associa à cette fin Joé ou Joseph Smith, fils d'un mineur, qui, doué d'une prétendue seconde vue, joua le rôle d'un nouveau Messie.

(1) Conf. *l'Ami de la Religion*, de Benkert. ann. 1828, p. 135.

Les deux associés annoncèrent avec un grand fracas, dans toute l'Amérique, qu'une nouvelle Révélation avait commencé, qui devait accomplir celle de Moïse et du Christ (1830). Ils proclamèrent qu'ils avaient trouvé la *Bible d'or*, qui avait été ensevelie sous terre, Bible qu'ils appelaient aussi « le Livre de l'alliance », ou le Livre de Mormon, qui veut dire dans leur langue livre d'or. Joé Smith raconte de lui-même dans son livre *les Saints des derniers jours :* « Je suis né le 23 décembre 1805 dans la ville de Sharon, dans l'État de Vermont. A l'âge de quatorze ans, je me mis à réfléchir sur l'importante tâche que j'avais de me préparer à la vie future, et, en songeant au meilleur moyen de m'assurer mon salut, je trouvai qu'il régnait parmi les sectes chrétiennes de grandes différences à cet égard. Comme je pensais que Dieu ne pouvait être l'auteur d'une pareille perturbation dans les doctrines, je résolus de consacrer toutes mes recherches à cet objet unique. »

Il raconte ensuite qu'il reçut dans la prière une révélation d'en haut, d'après laquelle il fut convaincu que toutes les religions existantes étaient fausses, et que Dieu lui-même lui révélerait son véritable Évangile. En effet, en 1823 un ange lui annonça que le temps était venu d'annoncer l'Évangile dans sa plénitude et de préparer le monde au règne de mille ans, et cet ange, quatre ans après, lui donna la Bible d'or. Smith décrit ce livre, que personne n'a vu. Il obtint pour cela du ciel deux pierres lumineuses, enfermées dans une enveloppe, qu'il faut porter sur le cœur. Moyennant ces pierres, nommées Urim et Thummim, il pouvait lire les révélations de la Bible d'or. Jésus-Christ, après sa résurrection, vint en Amérique; la Bible, cachée dans le sein de la terre, renferme l'histoire du Christianisme, etc., etc.

Joé Smith trouva les premiers fidèles

dans sa famille; en 1830 il fonda à Manchester, près du lac Ontario, « l'église des Saints des derniers jours. » Le dogme le plus séduisant de la nouvelle secte est que la terre et tous ses biens appartiennent aux Mormons. Le vol n'est donc qu'une restitution et le meurtre n'est qu'un moyen autorisé d'atteindre ce but. Non-seulement la polygamie est permise, mais elle est recommandée comme une vertu. Toute faute peut être expiée par des ablutions renouvelées, et l'usage des douches peut délivrer les âmes de l'enfer. Les Mormons ne pouvaient, avec de tels principes, demeurer paisiblement auprès de leurs voisins; ils furent successivement chassés de Manchester, de l'Ohio, du Missouri, laissant partout des traces de meurtre, de vol et de dévastation.

En 1840 ils s'établirent à Nauvoo, aux bords du Mississipi. Le gouvernement de l'État illinois, qui voulait attirer des colons, leur donna de telles libertés qu'ils formèrent presque un État dans l'État. Smith, auquel ses partisans obéissaient aveuglément, se fit couronner roi; les Mormons bâtirent un temple magnifique, et en 1844 la ville comptait déjà quinze mille habitants. Mais le gouvernement illinois usa de représailles, en retour des désordres commis par les Mormons, et emprisonna le royal prophète Smith, qui peu de temps après fut tué dans sa prison. On toléra encore pendant quelque temps les Mormons à Nauvoo; mais les villes voisines, toujours en guerre contre eux, finirent, en 1848, par incendier le fameux temple, chassèrent les sectaires, dont les uns se dispersèrent à travers les États-Unis, dont les autres, plus fermes dans leur fanatisme, cherchèrent ensemble la nouvelle Jérusalem. Ils traversèrent les déserts, les fleuves et les monts, et au bout de quelques milliers de milles arrivèrent aux bords du lac Salé, qui se trouve à moitié chemin entre les États-Unis et la Californie. Les États-Unis ne pouvaient que désirer voir une colonie s'établir dans une pareille contrée. On oublia les anciens griefs, et le gouvernement de Washington fit en 1850 de la contrée du lac Salé l'État d'Utah; le Congrès accorda de grosses sommes pour la construction des établissements publics. Le successeur de Joé Smith, le nouveau prophète des Mormons, Bringham Young, fut reconnu comme gouverneur. Mais il fut bientôt démontré que les Mormons ne s'étaient pas améliorés. Les shérifs envoyés de Washington à Utah y furent maltraités, le nouveau gouverneur ne voulant partager son autorité avec personne, ne tolérant que des Mormons comme fonctionnaires. En 1851 les shérifs retournèrent à Washington, heureux de s'être échappés la vie sauve. Le rapport qu'ils firent au Congrès exposa les dangers de ce commencement de communisme, et les Mormons sont sur le point d'entrer en guerre ouverte avec le gouvernement de Washington. On ne sait encore comment le conflit se terminera. Bringham Young règne en despote. Il dissipe suivant sa fantaisie l'argent mis à sa disposition, met à contribution ceux qui émigrent en Californie, les punit sous le plus futile prétexte, et les oblige de travailler aux routes et aux bâtiments publics de son État. Il retient surtout les femmes et les garde dans son harem. Comment le gouvernement de Washington pourra-t-il atteindre ces lointains rebelles, qui, sous prétexte de fonder une nouvelle Sion, ont créé une autre Sodome (1)?

Les Mormons ont leurs douze apôtres, qui répandent dans tout l'univers les dogmes de leur socialisme mystique, dans le Chili, en Norwége, en Da-

(1) *Ami de la Religion*, de Beukert, du 15 mai 1852.

nemark, en Suisse, plus récemment à Hambourg, en Allemagne. Pour la France ils ont un apôtre qui réside à Boulogne-sur-Mer. Ils ont surtout de nombreux prosélytes en Angleterre. A Hambourg ils ont organisé un service public, fondé une gazette des dimanches, et publié une traduction allemande de leur bible. Leurs missionnaires agissent principalement en distribuant de l'argent. Un de leurs apôtres de Californie s'est établi à Turin. Les prosélytes d'Europe sont invités à se rendre dans l'Utah, qu'on leur représente comme la Terre promise. Les Mormons appellent leur pays Déséret, c'est-à-dire ruche d'abeilles. Ils ont acheté de grandes portions de terrains en Californie, dans la contrée du port le plus rapproché de leur territoire; ils projettent un chemin de fer qui doit unir la mer Pacifique au lac Salé (1).

II. *Harmonistes.* Le Wurtemberg comptait, il y a quelques années, un grand nombre de séparatistes ou de piétistes : ils se montaient en 1828 à 30,000. On les divisait en : *a.* Piétistes ; *b.* Michéliens ; *c.* Prégizériens. Les premiers se subdivisaient de nouveau en trois sections. Les Michéliens tenaient leur nom d'un paysan nommé Michel Hahn, mort en 1819; les Prégizériens tenaient le leur du prédicateur Prégizer, pasteur de Haiterbach, mort en 1824. Une portion de ces séparatistes se forma en 1818, sous la surveillance du gouvernement, en une communauté, à Kornthal; les autres émigrèrent; ils se rendirent dans le sud de la Russie, au delà du Caucase, où nous les avons rencontrés plus haut; d'autres étaient partis dès 1805 pour l'Amérique du Nord. Ils fondèrent à Pittsbourg une communauté où le paysan Rapp exerçait patriarcalement un pouvoir absolu, administrait seul toutes les propriétés sous prétexte de la communauté de biens, et soumettait jusqu'aux mariages à son autorité despotique (1). Sa société se nommait celle des Harmonistes (2).

A Offenbach, en Allemagne, un fourbe du nom de Bernard Müller (Proli) s'était donné pour prophète, avait établi avec grand fracas sa résidence dans cette ville, annoncé une monarchie mondano-spirituelle, et, au bout de quelque temps, menacé de poursuites judiciaires, s'était réfugié en Amérique. Il sut s'insinuer auprès de Rapp en qualité de prophète, et promit à ses plus jeunes associés une communauté plus vraie encore et la liberté du mariage. La désharmonie s'introduisit ainsi parmi les Harmonistes. Rapp fut obligé de se racheter moyennant une forte somme, avec laquelle Proli fonda la nouvelle Jérusalem, appelant tous les fidèles à s'y réfugier contre les foudres de la colère divine. Lorsque Proli eut mangé l'argent, il déclara que chacun de ses fidèles eût à se sauver comme il pourrait (1833) (3). Rapp mourut en 1847.

III. Les *Perfectionnistes* sont une secte née il y a une vingtaine d'années; elle revêt, comme les Mormons, le socialisme le plus vulgaire d'une forme religieuse. Elle fut fondée par un ancien candidat de théologie protestant, et ses principales résidences étaient Onéida et Lenox, dans l'État de New-York. Il s'y trouvait environ cent cinquante individus, hommes et femmes, demeurant

(1) Conf. Turner, *Mormonisme in all Ages*, New-York, 1842. Caswall, *the Prophet of the 19 century*, Lond., 1842. Violet, *Voyage en Californie et dans le Texas occidental*, de *C. Marryat.*

(1) J. Wagner, *Hist. de la société de l'Harmonie*, Vaihingen, 1833.

(2) *Voy.* HARMONISTES.

(3) Bonnhorst, *Description des Aventures de Proli*, 1834.

ensemble sous un même toit, sans distinction de familles, de propriétés, de fonctions. La communauté y règne en plein, même celle des femmes. Chacun fait ce qu'il veut; non-seulement la satisfaction des passions est autorisée, mais elle est une œuvre de grâce et une marque de sainteté. D'après la règle qu'il n'y a pas de violation de la loi là où il n'y a pas de loi, les Perfectionnistes ont aboli toute loi; ils ne suivent que leurs penchants, et ils ne commettent aucun péché, par cela qu'ils ne font que ce qui leur plaît. Les enfants sont tous élevés ensemble. L'unique inconvénient est le moment de douleur qu'éprouvent les mères quand elles doivent abandonner leurs enfants. « Mais cette plaie du cœur est bientôt cicatrisée, et les mères ont appris à estimer plus haut leur liberté que le luxe inutile de la tendresse maternelle. » Les femmes portent les cheveux tombant le long du dos, pour suivre le conseil de S. Paul qui dit que les cheveux doivent servir de vêtement et non de parure, et elles ont remplacé les vêtements de femmes par une espèce de costume masculin. C'est là l'origine de la mode *à la Bloomer*, qui a excité tant de scandale en Amérique et qu'on voulait introduire même en Angleterre; mais le mépris et les railleries du public ont fait justice de cette mode. — Il y a plusieurs maisons de Perfectionnistes à New-York et dans ses environs.

IV. *Adventistes*. Ils annoncent la prochaine venue du Seigneur. William Miller prêcha en 1833, dans les rues et sur les places de New-York et de Boston, que la fin du monde était proche, et qu'il fallait se préparer par la pénitence à la seconde venue du Seigneur. Il se fondait sur le chapitre 8 de Daniel, et prétendait que les deux mille trois cents jours dont il y est question étaient autant d'années, et, d'après son calcul, le monde ne devait subsister que dix-huit cent dix ans après la résurrection, et par conséquent être détruit en 1843. Le monde ayant survécu à l'année fatale, Miller reconnut qu'il y avait une faute dans son calcul et renvoya le grand événement au 23 octobre 1847. Malgré une seconde déception, ses fidèles ne furent point désabusés; il y a encore plus de 30,000 Adventistes, qui espèrent qu'à chaque instant va survenir un ange pour les enlever de ce monde. Ils comptent monter au ciel, corps et âme, et former le cortége du Sauveur apparaissant pour juger la terre. Ils ont pour organe un journal intitulé l'*Advent-Herald;* ce journal, déjà parvenu à son trentième volume, n'ose plus se hasarder à déterminer le jour de l'ascension des Adventistes. Il dit « que l'humanité est dans l'attente et a besoin de nouvelles révélations pour être plus éclairée. » Au moment où devaient se réaliser, à deux époques différentes, les prophéties de Miller sur la fin du monde, les Adventistes interrompirent tous leurs travaux. Concorde, petite ville du New-Hampshire, se laissa presque tout entière gagner par cette imposture; les habitants des environs de Boston vendaient leurs propriétés pour contribuer à établir la tente sous laquelle les fidèles, vêtus de blanc, devaient attendre leur ascension au ciel. La spéculation elle-même s'empara de la folle préoccupation de ces fanatiques, et on put lire sur les affiches des magasins : « Magnifiques vêtements blancs, à très-bon marché, pour toute taille et d'après la dernière mode, pour l'ascension du 23 octobre. » A Boston la foule remplit la tente pendant toute la nuit, prêtant l'oreille au premier son de la trompette qui devait leur donner le signal du départ. On n'entendit pas de trompette, et la salle d'attente fut transformée plus tard en salle de spectacle (1).

GAMS.

(1) *Ami de la Religion*, 29 mai 1852.

FANATISME. D'après l'étymologie du mot, le fanatisme venant de *fanum*, c'est-à-dire un lieu sacré, un temple, serait le saint enthousiasme qu'inspire une divinité ou une cause considérée comme sacrée. C'est pourquoi, chez les païens, les prêtres des diverses divinités, surtout ceux de Cybèle et de Bellone, étaient souvent nommés *fanatici*. Cependant, ce mot prit bientôt une acception mauvaise; les prêtres des faux dieux poussèrent si loin le zèle en vertu duquel ils voulaient faire passer leurs visions, leurs superstitions et leurs imaginations pour des révélations divines, que leurs menées insensées furent constatées et par là même méprisées; et c'est à ce zèle faux et violent qu'il faut songer quand les auteurs latins, Horace, Quintilien, Juvénal, etc., parlent de *fanatici*.

Au point de vue du Christianisme, pour lequel en général l'idolâtrie n'est qu'une erreur et une vaine illusion, il se pouvait que non-seulement quelques prêtres isolés des idoles, mais en général tous les idolâtres, fussent appelés *fanatici*. C'est ainsi qu'on peut expliquer comment, dans d'anciennes chroniques françaises, le roi Clovis (Chlodwig) est appelé fanatique avant sa conversion.

Cependant le fanatisme n'apparaît pas seulement dans le domaine religieux; on le voit ailleurs, et alors, pris dans son acception la plus large, il représente une vive exaltation de l'esprit, qui, puissamment poussé par une opinion fausse ou exagérée, éclate en général dans des actes ayant pour but de propager cette opinion par la violence.

Lorsqu'une opinion juste et vraie est maintenue par des moyens légaux, il n'y a aucune espèce de fanatisme, quelles que soient l'exaltation de l'esprit, l'énergie des efforts, la grandeur des sacrifices qu'elle engendre. Dans ce cas, il peut y avoir enthousiasme, s'il s'agit de choses intellectuelles, héroïsme, s'il s'agit d'actes et de faits, mais jamais fanatisme. S'il en était autrement, les héros de tous les pays et de tous les temps seraient des fanatiques. Pris dans ce sens général, le fanatisme peut s'appliquer à tout ce qui occupe l'esprit humain, et il y a fanatisme en religion, fanatisme en politique, fanatisme dans les sciences et la littérature; toutefois le mot fanatisme seul, pris absolument, s'applique au fanatisme en religion. C'est de celui-ci qu'il s'agit ici.

Ce fanatisme a sa source dans le sentiment religieux qui est inné, qui peut être étouffé dans quelques individus, mais qui ne s'éteint jamais dans l'humanité en général. Ce sentiment religieux, qui se montre parfois tellement vif et puissant qu'il absorbe toutes les facultés de l'esprit et de la volonté, peut très-facilement s'égarer dans sa voie et s'écarter de son but légitime, ou chercher à l'atteindre par des moyens qui ne s'accordent pas avec les prescriptions de la raison et de la prudence.

Et c'est ainsi que le sentiment religieux, égaré dans sa voie, c'est-à-dire le fanatisme, apparaît comme une faiblesse naturelle et assez fréquente de l'esprit humain. On comprend aussi facilement par là que certains philosophes, qui se sont beaucoup occupés du fanatisme, aient désespéré de bannir cette monstruosité du monde par la raison et la persuasion. C'eût été d'ailleurs la première fois que les philosophes auraient trouvé un remède contre une des déplorables faiblesses qui sont comme l'héritage du genre humain. Nous pourrions, pour démontrer combien le fanatisme est fréquent, remonter aux religions antérieures à l'Évangile, spécialement à la religion juive,

mais, pour abréger, nous nous tiendrons dans les limites du Christianisme.

Un grand nombre de philosophes et de protestants n'ont pas manqué, dans leurs livres et leurs leçons sur ce sujet, d'accuser l'Église catholique d'être la mère du fanatisme. L'Église, en effet, ne peut pas se vanter d'avoir guéri toutes les folies humaines; elle ne peut par conséquent pas non plus prétendre avoir radicalement extirpé le fanatisme parmi ses enfants, et on a pu voir de temps à autre quelques fanatiques dans son sein. Mais ce qui fait sa gloire, c'est qu'aucune religion n'a mieux compris qu'elle par quels moyens on peut arriver à guérir cette faiblesse de l'esprit humain. En outre, les mesures qu'elle a employées sont telles que le fanatisme, dès qu'il naît, se trouve enfermé dans un cercle dans lequel il peut bien, pendant quelque temps, exercer ses extravagances, mais non amener de conséquences graves et durables. Ces égarements tombent la plupart du temps dès leur naissance, quand l'homme a la salutaire conviction de sa profonde faiblesse et le respect d'une autorité infaillible. Mais, lorsque ces égarements prennent un caractère plus sérieux, l'esprit de vigilance qui anime l'Église se prononce; elle fait entendre ses avertissements; elle signale à tous les fidèles l'erreur et le danger, et la voix du pasteur rappelle la brebis qui s'égare. Si celle-ci ferme l'oreille et ne suit que son caprice, l'Église la sépare du troupeau fidèle. Dès lors l'erreur et le fanatisme ne sont plus possibles pour quiconque veut sérieusement demeurer dans le sein de l'Église. Pour faire peser l'accusation de fanatisme sur l'Église catholique, les protestants en appellent aux fondateurs des ordres religieux, qui n'offrent à leurs yeux qu'une longue série de fanatiques, trompés eux-mêmes par leurs propres rêves, et exerçant par leur parole et leur exemple une domination immense et inouïe; ils en appellent aux révélations, aux visions d'un grand nombre de saints de l'Église catholique, à l'exécution de Huss, à l'inquisition, au massacre de la Saint-Barthélemy, etc., etc. Or, supposé, mais non admis, que tous les chefs d'ordres se soient trompés dans leurs institutions, leurs rêves seraient de l'imagination, mais non du fanatisme; car on ne trouve chez eux ni folie ni violence, ce qui caractérise le fanatisme; l'œil le plus perçant ne peut trouver la moindre ressemblance entre les principes de ces ordres religieux et ceux de ces fanatiques traînant après eux des multitudes furieuses qui tuent, qui pillent, qui dévastent, et ne laissent que sang et ruines derrière elles. Et pour ne nous arrêter que sur un point, les fanatiques sont tous dominés par l'orgueil et par une confiance immense en leur propre jugement, tandis que les fondateurs d'ordres, quoique se sentant appelés par le ciel à une haute destinée, n'ont jamais mis la main à une œuvre sans l'avoir d'abord déposée aux pieds du Pape, sans lui avoir soumis les règles sur lesquelles ils pensaient établir leurs nouvelles sociétés, sans avoir consulté ses intentions, écouté ses décisions, définitivement obtenu sa permission.

Il en est de même des visions et des révélations des saints. D'abord il est faux que les visions et les révélations des saints soient de pures illusions; mais, en l'admettant, les visions d'un individu, en tant qu'elles ne sortent pas de sa sphère individuelle, peuvent bien être une illusion, mais elles ne constituent pas le fanatisme, et encore moins le fanatisme de l'Église; jamais une de ces visions n'a coûté une goutte de sang au genre humain.

Nous ne voyons pas non plus comment l'exécution de Huss et la Saint-Barthélemy, etc., etc., prouvent le fanatisme de l'Église, dès qu'on veut sé-

rieusement étudier l'histoire, ne pas s'en rapporter aux exagérations et aux altérations des adversaires de la foi, mais peser les circonstances, avoir égard aux temps, et mettre en ligne de compte les actes et les violences de ceux contre lesquels l'Église était obligée de sévir pour se conserver elle-même. L'Église intercéda pour la vie de Huss. L'inquisition d'Espagne était une institution politique, et non une institution ecclésiastique, comme la Saint-Barthélemy fut inspirée, ordonnée, exécutée par la politique de Catherine de Médicis, à laquelle le clergé, et par conséquent l'Église, n'eut pas la moindre part (1). Nous avons admis plus haut que des membres isolés de l'Église catholique ont pu se laisser dominer par le fanatisme, et, en laissant de côté des cas individuels dont personne au monde ne peut répondre, nous n'avons à repousser que cet unique reproche, savoir : que l'Église catholique excite au fanatisme et ouvre à ses adhérents une large porte pour s'y précipiter. Ce qui est vrai, c'est que le fanatisme éclate dès qu'on entre en opposition avec l'Église ; les sectaires et les hérétiques ont de tout temps été les fanatiques par excellence. Il faudrait rappeler ici les faits connus du fanatisme des Montanistes, des Donatistes, des Circumcellions, des Ariens, des Albigeois, des Hussites, etc., etc.; mais, sans remonter si haut, ne jetons les yeux que sur la réforme, et nous verrons que l'illusion et le fanatisme se trouvent parmi les protestants comme dans leur élément naturel. La prétendue réforme s'éparpilla rapidement en presque autant de sectes violentes qu'il y eut de têtes capables d'inventer un système et résolues d'élever une bannière nouvelle. Ce phénomène du protestantisme n'est pas accidentel ; il a sa racine profonde et nécessaire dans la grossière erreur dont se rendirent coupables ses coryphées, lorsque, entraînés par l'esprit d'opposition contre l'Église romaine, ils mirent la Bible nue, sans explication, sans commentaire, entre les mains de chacun, et ajoutèrent à l'opiniâtre résolution de s'opposer à toute autorité en matière de foi la trompeuse conviction que l'Écriture sainte est claire et intelligible dans toutes ses parties, et qu'en tous cas, pour dissiper le doute, la révélation divine ne peut jamais faire défaut à personne. « Le jugement privé de Munzer, dit le protestant O'Callo-ghan, découvrit dans la sainte Écriture que les droits de la noblesse et de grandes possessions territoriales étaient une infâme usurpation, qui répugnaient à l'égalité naturelle des fidèles, et il invita ses sectaires à examiner si cela n'était pas la vérité. Les sectaires examinèrent la chose, louèrent Dieu, saisirent le glaive et le feu pour anéantir les infâmes et s'emparèrent de leurs biens. Le jugement privé crut aussi avoir découvert dans l'Écriture que les lois permanentes imposaient une contrainte inutile à la liberté chrétienne, et Jean de Leyde jette ses outils, se met à la tête d'une population fanatique, pille et saccage la ville de Munster, se proclame lui-même roi de Sion, prend quatorze femmes à la fois, en déclarant que la polygamie est une des libertés chrétiennes et le privilége des saints. Que si les criminelles rêveries de ces hommes, ajoute O'Calloghan, attristent les amis de l'humanité et d'une piété raisonnable, certes l'histoire de l'Angleterre, durant une bonne portion du dix-septième siècle, n'est pas propre à les consoler. Cette période vit s'élever une innombrable multitude de fanatiques, ivres de doctrines exagérées ou de coupables passions, depuis les sauvages fantaisies de Fox jusqu'à la rêverie méthodique de Barclay, depuis l'ef-

(1) *Voy.* BARTHÉLEMY (la Saint-).

froyable fanatisme de Cromwell jusqu'à la sombre dépravation de Barebones. La piété, la saine raison, le sens commun semblaient bannis de la terre et avoir fait place à une emphase inintelligible, à une fantasmagorie prodigieuse, à une folie sans nom. Chacun en appelait à l'Écriture, chacun prétendait avoir des inspirations, des visions, des extases, et cette prétention était aussi vraie chez les uns que chez les autres. » Ces paroles prouvent que O'Calloghan trouvait aussi dans l'erreur capitale du protestantisme signalée plus haut la source naturelle et inépuisable du fanatisme et de ses conséquences. Sans doute les protestants s'élevèrent avec les Catholiques contre le roi de Sion. Mais d'où venait ce roi de Sion? A qui la faute? Ne remontait-elle pas à ceux qui avaient proclamé l'opposition à l'autorité de l'Église, et qui avaient jeté la Bible au milieu de ces misérables, au risque de leur tourner la tête par les rêves les plus extravagants et de les pousser aux projets les plus criminels et les plus insensés?

Les anabaptistes eux-mêmes le comprenaient bien; aussi étaient-ils extraordinairement irrités contre Luther, qui les condamnait dans ses écrits; et, en vérité, de quel droit Luther prétendait-il arrêter les conséquences d'un principe qu'il avait posé? Si Luther avait trouvé dans la Bible que le Pape est l'Antechrist, s'il se donnait de sa propre autorité la mission de renverser le trône du Pape et provoquait la terre entière à se soulever contre le souverain Pontife, pourquoi les anabaptistes n'auraient-ils pas dit de leur côté « qu'ils s'étaient entre-« tenus avec Dieu, qu'ils avaient reçu « l'ordre d'anéantir tous les infâmes, de « fonder un nouvel empire, dans lequel « on ne verrait que des hommes pieux « et innocents, qui seraient maîtres de « toutes choses ici-bas? » Les emportements de Luther contre la Papauté étaient aussi bien du fanatisme que les violences des anabaptistes, et il ne manque pas d'autres exemples de ce genre pour démontrer que le fanatisme découle tout naturellement et très-abondamment de la source du protestantisme. Il n'y a qu'à se souvenir de Hermann, qui prêchait l'assassinat de tous les prêtres et de toutes les autorités; de David George, qui proclamait que sa doctrine seule était parfaite, que celle de l'Ancien et du Nouveau Testament était incomplète, qu'il était le vrai Fils de Dieu; de Nicolaï, qui rejetait la foi et les pratiques religieuses comme inutiles, foulait aux pieds les principes de la morale, et prétendait qu'il est bon de persévérer dans le péché afin de rendre la grâce plus abondante; de Hacket, qui affirmait que l'esprit du Messie était descendu sur lui; de Venner, Fox, William, Sympson, J. Naylor, du comte de Zinzendorf, de Wesley, du baron de Swédenborg, et d'autres fondateurs plus ou moins connus de sectes plus ou moins nombreuses, toutes aussi insensées, aussi extravagantes, souvent aussi criminelles, aussi dissolues, en un mot aussi fanatiques les unes que les autres. Les fanatiques ne dédaignent ni la ruse ni l'adresse pour arriver à leur fin, comme le prouvèrent les Camisards des Cévennes, qui, pour enflammer leur zèle, eurent l'idée de fonder une école normale de fanatisme, une pépinière de faux prophètes, où l'on initiait les élèves à l'art d'arriver à son gré à l'état de visionnaire et de prophète; on échauffait leur tête par les plus fantastiques interprétations de l'*Apocalypse*; on remplissait leur cœur de haine contre la prétendue Babylone; on finissait par en faire de véritables épileptiques, tremblants, écumants, gesticulants, les yeux hagards, la face crispée, le cou enflé, l'esprit renversé.

Remarquons en terminant *que le fanatisme religieux est, de tous les fanatismes, le plus intense*; il donne à l'âme

une force singulière, une énergie terrible, une puissance presque sans bornes; c'est pourquoi il n'y a pas d'obstacles, pas de difficultés, pas d'entraves pour l'âme fanatisée; les intérêts matériels s'évanouissent, les plus vives douleurs ont de l'attrait, le martyre n'est plus rien ; la mort elle-même séduit, fascine et entraîne. Les fanatiques politiques le savent fort bien, et c'est un calcul habile de leur part que de mêler le fanatisme à la politique, soit un fanatisme religieux, comme le firent autrefois les Puritains d'Angleterre, soit un fanatisme impie, comme les révolutionnaires de France l'ont fait et le font encore. Tels furent Mahomet, Cromwell, Robespierre; tels sont les radicaux des temps modernes, en tant qu'ils veulent à toute force imposer au monde la république démocratique et sociale. Du reste, n'est pas fanatique quiconque est accusé de fanatisme. On se sert trop souvent de ce mot dans la polémique pour imposer silence à un adversaire, pour le diffamer et couvrir sa propre indifférence religieuse.

Cf. Balmès, *le Protestantisme comparé au Catholicisme dans ses rapports avec la civilisation européenne;* Wessenberg, *du Fanatisme;* Fichté, *Instructions pour la vie bienheureuse;* Shaftesbury, *sur l'Enthousiasme;* Grégoire, *Hist. des Sectes religieuses.*

Fritz.

FAREL (Guillaume), un des premiers réformateurs de la France et de la Suisse occidentale, naquit à Gap, en Dauphiné, en 1489, d'une famille noble. Il se trouvait à Paris en 1521, lorsque la Sorbonne condamna les doctrines de Luther. Comme il était un partisan reconnu des nouveaux principes, il perdit sa place au collége du cardinal Lemoine et se retira à Meaux. L'évêque de cette ville, Guillaume Briçonnet, l'accueillit, ainsi que Jacques Le Fèvre d'Étaples (*Faber Stapulensis*), Arnold et Gérard Roussel, de Picardie, qui partageaient les opinions de Farel. C'est là que se constitua en France la première communauté réformée, sous le prédicateur Le Clerc, également de Meaux, qui prêchait sans pouvoirs et administrait les sacrements suivant le mode nouveau. Toutefois on prit des mesures contre la secte, qui s'élevait à trois ou quatre cents membres : Le Clerc fut mis en prison, puis exilé (1523); Farel dut quitter la France et se retira en Suisse. Il vint d'abord à Bâle, qui était alors encore complétement catholique, se mit à enseigner, et soutint, le 15 février 1524, plusieurs thèses contre l'Église catholique. Bientôt après il se rendit à Montbéliard, où il prêcha hardiment la réforme, exposa souvent sa vie, et finit par être obligé de prendre la fuite. Après s'être arrêté en diverses localités, il arriva à Neuchâtel (1529). Il y recommença avec succès la guerre contre l'Église, et parvint à introduire la réforme dans la ville (4 novembre 1530). Il entreprit la même œuvre à Genève; mais sa vivacité sans mesure le fit renvoyer. Il y revint cependant en 1534, et ses partisans obtinrent pour lui la permission de prêcher. La même année, à la demande des Bernois, on ouvrit à Genève une discussion publique, dans laquelle Farel défendit les intérêts de la réforme, et à la suite de laquelle on accorda la liberté du culte aux réformés. Farel était secondé par Viret et Froment. Une nouvelle conférence religieuse, du 30 mai 1535, détermina le magistrat à adopter la nouvelle doctrine. Farel insista pour qu'on abolît la messe. Enfin, le 27 août 1535, il obtint que la réforme fût formellement et exclusivement reconnue à Genève. Farel formula la nouvelle confession de foi. L'année suivante, Calvin, revenant d'Italie, passa par Genève. « Il fut retenu par Farel, comme au nom de Dieu. » Farel et Viret obtinrent du magistrat la nomination de Calvin en qualité de prédicateur

et de professeur de théologie. Calvin, Viret et Farel défendirent la nouvelle croyance dans la conférence religieuse tenue à Lausanne le 1er octobre 1536, et ils réussirent à l'y faire admettre. Viret demeura à Lausanne. Les deux autres réformateurs retournèrent à Genève, où, peu de temps après, ils entrèrent en discussion avec les habitants. Les disputes de famille éclatèrent et dégénérèrent en guerre ouverte; les réformateurs voulurent rétablir la paix, et menacèrent d'interrompre le culte divin si l'on s'opiniâtrait dans la division des esprits, et si l'on continuait à se soumettre à certaines résolutions relatives au culte et à la discipline ecclésiastique arrêtées dans un synode de Berne, dont ils ne voulaient pas reconnaître l'autorité.

Les Génevois profitèrent de l'occasion; les syndics convoquèrent une assemblée populaire qui ordonna à Farel et à Calvin de quitter la ville dans l'espace de trois jours (1538). Farel s'en alla à Bâle et à Neuchâtel, où il continua à demeurer habituellement jusqu'à sa mort. Il s'y attira également la haine par l'aigreur et l'intempérance de ses prédications et par ses empiétements dans les affaires civiles. Ses amis tout-puissants de Berne parvinrent seuls à le maintenir (jusqu'en 1542). Plus tard il se rendit à Metz, où des réfugiés français avaient formé une paroisse réformée. Il y répandit sa doctrine toujours avec la même violence, s'attira de mauvais traitements à la suite de ses injures contre l'Église catholique, eut peine à échapper par la fuite, et s'en retourna à Neuchâtel. De là il fit de fréquentes visites à Genève, y parut entre autres en 1553, et assista à la mort de Servet. Mais ses nouveaux ou ses anciens ennemis s'élevèrent contre lui. Le conseil fit défendre à Calvin de laisser prêcher Farel dans la ville, le poursuivit même criminellement, d'après des motifs inconnus dont Calvin dit dans une lettre : « L'aveuglement de notre conseil est déplorable; il demande aux Neuchâtelois de lui livrer Farel, le père de sa liberté, le fondateur de son Église, et cela sous prétexte d'un crime capital. » Peu de temps avant la mort de Calvin, Farel revint pour la dernière fois à Genève (1564) pour dire adieu à son ami mourant. Il fit un second voyage à Metz en 1565, « invité par son ancien troupeau à venir juger les fruits qu'avaient portés dans leurs cœurs la semence qu'il y avait répandue. » Il mourut la même année 1565, le 13 septembre, à Neuchâtel. Il s'était marié à l'âge de soixante-neuf ans et avait eu un fils un an avant sa mort. Les sermons, les thèses et les traités qu'a laissés Farel n'ont pas de valeur.

Cf. Ancillon, *Vie de Farel*, Amsterdam, 1691; les écrits de Calvin et de Bèze; Kirchhofer, *Vie de G. Farel*, Zurich, 1831, 2 vol.; Ch. Schmidt, *Études sur Farel*, Strasb., 1834; Ch. Chenevière, *Farel, Froment, Viret, réformateurs religieux*, Genève, 1835.

GAMS.

FARFA. On compte parmi les couvents les plus célèbres d'Italie, au moyen âge, le Mont-Cassin, Nonantula et Farfa. Ce dernier, situé près de la rivière de Farfa, dans la Sabine, existait déjà avant l'invasion des Lombards en Italie, fut ruiné, comme beaucoup d'autres monastères, par ces barbares conquérants, rétabli vers 681 par un prêtre nommé Thomas de Maurienne, qui, revenant de Terre-Sainte, s'était fixé à Farfa. Le couvent obtint bientôt une grande renommée. Il avait été comblé des dons des ducs de Spolète et des rois de Lombardie, plus tard des princes Carolingiens, des Papes et d'autres bienfaiteurs, pourvu de priviléges et d'immunités, et, pendant longtemps, une discipline des plus sévères, conforme

la règle de S. Benoît, y avait été exac-
:ment observée.

On remarque parmi les ordonnances u couvent celle que donna, en 750, ,upo, duc de Spolète, à la demande de abbé Foucauld (Fulcoald), et suivant ıquelle il était interdit aux femmes 'entrer dans le couvent, ou dans les ellules des moines, et de marcher dans ›s environs du couvent par un autre hemin que par celui qui leur était pécialement assigné.

On doit citer aussi ce que le chro-ographe du couvent, le moine Gré-oire (✝ 1100), rapporte, ainsi que Hu-ues, abbé de Farfa, dans un écrit inti-ulé *de Destructione monasterii Far-ensis*. Grégoire dit dans sa chronique : *gitur per multa annorum curricula nonasterium hoc a sanctis Patribus ıonestissime ac religiosissime dispo-ıebatur, atque in dies augebatur et ıccumulabatur in spiritualibus cor-ɔoralibusque beneficiis non mediocri-er, sed perfecte*, ITA UT IN TOTO REGNO TALICO NON INVENIRETUR SIMILE IUIC MONASTERIO, NISI QUOD VOCA-:UR NONANTULÆ.

L'abbé Hugues, dans l'écrit que nous 'enons de citer et qui est du commen-:ement du onzième siècle, donne la lescription du couvent avant sa dévas-ation par les Sarrasins. Il raconte que 'église était couverte de plomb, que le naître-autel et les ciboires étaient *ex apide Angehino ;* les ornements des ours de fête étaient couverts d'or et le pierres précieuses; un tableau re-ɔrésentant le jugement dernier avait ın aspect si effrayant que pendant plu-ieurs jours la pensée de la mort pour-uivait celui qui l'avait considéré atten-ivement. L'église possédait en outre l'autres ornements aussi nombreux que nagnifiques, des livres garnis d'or, l'argent, de pierres précieuses. Parmi es cinq basiliques que comptait le mo-ıastère, outre la basilique principale, l'une était pour les chanoines, deux pour les moines malades, auxquels étaient de plus destinées des infirmeries et des salles de bain; une autre, en dehors des murs du couvent, pour les femmes, et la cinquième, située dans le palais où demeuraient à leur passage les prin-ces et l'empereur. Tous les bâtiments étaient couverts de tuiles; le sol était partout dallé; la totalité du couvent était entourée d'un mur autour duquel circulait un cloître intérieur pour les moines et un cloître extérieur pour les étrangers; de plus des tours et d'autres travaux défendaient le monastère contre les attaques du dehors.

Lorsque, vers la fin du neuvième et au commencement du dixième siècle, les Sarrasins envahirent l'Italie, l'abbé Pierre, sous lequel le couvent était en-core florissant, *pulchre ac docte vige-bat* (1), opposa, à la tête de ses moines et d'un certain nombre de soldats, une résistance de sept années aux infidèles. Il fut enfin obligé de quitter le monas-tère avec tous les moines, qui emportè-rent les trésors de la maison. Le cou-vent demeura désert pendant quarante-huit ans, et ce fut sous le règne de Hugues, qui en 932 s'était emparé de Rome, par l'entremise de Marozia, et dont bientôt après son beau-fils Al-béric le chassa, que ce couvent fut à certains égards rétabli; mais cette res-tauration ne fut pas d'une grande utilité, car, à la suite du règne des courtisanes Théodora, Marozia et Théodora la jeune, dans Rome, et de l'invasion des Sarra-sins qui dévastèrent toute l'Italie, l'es-prit ecclésiastique, le goût de la vie mo-nastique et celui des études sacrées s'é-taient, pour ainsi dire, complétement éteints en Italie. L'abbé Hugues, cité plus haut, en donne un remarquable té-moignage lorsqu'il raconte que le roi Hugues institua son parent Raffred

(1) Conf. Hugo, l. c.

abbé de Farfa, homme, dit-il, savant selon le monde, mais non selon Dieu, car toute science monastique et religieuse avait disparu de l'Italie à la suite de l'invasion des infidèles : *prudens valde in scientia seculari, secundum Deum non adeo eruditus*, QUOD DOCTRINA REGULARIS ORDINIS, SICUT IN CETERIS RELIGIONIS ET DOCTRINÆ, AB ITALICO SUBTRACTA ERAT REGNO, PRÆSERTIM PRO VASTATIONE SUPRADICTORUM PAGANORUM. Rien ne rend mieux compte de cet état général que la disposition des moines de Farfa. Raffred, le nouvel abbé, n'était pas un mauvais religieux ; il était au contraire plein de zèle pour le bien-être du couvent. Ce fut précisément le motif pour lequel deux moines scélérats, Campo et Hildebrand, l'empoisonnèrent. L'assassin Campo acheta l'abbaye du roi Hugues. Albéric, successeur de Hugues dans le gouvernement de Rome, voulant rétablir la discipline des couvents de son domaine, institua Odon, abbé de Cluny (1), archimandrite de tous les monastères des environs de Rome, et le chargea également de restaurer le couvent de Farfa ; mais les moines qu'Odon envoya à Farfa furent obligés de revenir, ayant trouvé Campo et ses partisans résolus à les tuer. Albéric ne réussit pas mieux en déposant Campo et en instituant à sa place Dagobert ; car Campo et Hildebrand continuèrent leurs désordres dans d'autres domaines de Farfa, et au bout de cinq ans Dagobert fut à son tour empoisonné par ses moines. Campo et Hildebrand continuèrent à dissiper les biens de la communauté avec leurs concubines, leurs enfants et leurs parents ; les moines se mariaient, sans se gêner, dans l'église, avec de viles courtisanes, dont ils entretenaient le luxe et les parures avec l'or et l'argent des autels et des vases sacrés ; ils ne respectaient rien, et les sceaux d'or de documents authentiques du couvent n'étaient pas même à l'abri de leur brigandage.

Le mal se perpétua ainsi sous un certain nombre d'abbés, jusqu'à ce que vers la fin du dixième et au commencement du onzième siècle, un changement salutaire s'opéra sous l'administration de l'ardent et humble abbé Hugues. Il commença par faire venir à Farfa des moines de Subiaco, du Mont-Cassin et de Ravenne, mais sans aucun profit. Sur ces entrefaites advint Odilon, abbé de Cluny, avec son ami Guillaume, abbé de Saint-Bénigne de Dijon, et ce fut sous leur impulsion que Hugues introduisit la réforme de Cluny à Farfa (1). Le couvent se releva dans le cours du onzième siècle. Le Pape Nicolas II consacra en 1060 les autels de l'église et confirma tous les droits, franchises, priviléges et possessions du couvent (2). Les études y refleurirent. D'après la nouvelle règle, les moines de Farfa au commencement de chaque carême recevaient des livres à étudier, tels que l'Écriture sainte, des ouvrages de dévotion, ceux des Pères, les histoires d'Eusèbe, d'Orose, de Bède, de Tite Live. Le bibliothécaire du couvent Grégoire († 1100), s'acquit un mérite tout spécial en composant la Chronique de Farfa, *Chronicon Farfense*, que Muratori publia (3), et qui est d'une haute importance pour l'histoire d'Italie. Il y donna de précieux extraits de deux autres recueils de documents extrêmement riches, qui existent encore dans la bibliothèque de Farfa. Muratori dit, dans sa préface à cette chronique : *Certe ea olim fuit cœnobii il*

(1) *Voy.* CLUNY.

(1) L'écrit de Hugues, dont sont extraits ces détails, se trouve dans Muratori, *Antiquit. Ital.*, t. VI, p. 273-285, Mediolani, 1742.

(2) Muratori, *Antiquit. Ital.*, VI, p. 1039.

(3) *Script. rer. Ital.*, t. II, pars II, p. 289 sq. Mediol., 1726.

us opulentia ut Ludovicus Jocoillus, in libro de episc. Spolet., scriat vetusta superesse monumenta quæ dem faciunt possedisse Farfenses ıonachos in variis provinciis eccle'as ac cœnobia 683, *urbes duas, videlicet Centumcellas cum suo portu et latrium, Castaldatus* 5, *castella* 32, *oppida* 16, *portus* 7, *salinas* 8, *illas* 14, *molendina* 82, *pagos* 315, *omplures lacus, pascua, decimas, ortoria, ac prædiorum immanem opiam. Ita ille, quorum tot tes:s habemus quot veteres tabulas jus monasterii chartularium adhuc ıcolume servat.* Mais le plus souvent es richesses tournèrent au détriment es moines, ainsi qu'on le vit de noueau entre 1119 et 1125, lorsque l'abbé uido et l'antiabbé Berard se firent la uerre aux frais du couvent et dissièrent sans scrupule son bien, tandis ue les moines manquaient de pain, e vêtements et de chaussure (1). Le ouvent se maintint à travers des phases iverses jusqu'à nos jours.

Voir Muratori, *loc. cit.*, et les *Anales* de Mabillon, surtout du second et u quatrième volume, aux passages iniqués dans l'Index général sous la rurique *Farfense monasterium.*

SCHRÖDL.

FARNOVIUS (STANISLAS) et les Farоviens, ou Farnèse et les Farnésiens, - fondateur et membres d'une branhe des antitrinitaires polonais du seiième et du dix-septième siècle. Farnoius, disciple de Pierre Gonésius, avait éjà excité quelque scandale par ses opiions antitrinitaires à Heidelberg, où étudiait. Il se rangea d'abord du ôté des Sociniens, mais adopta plus ırd des idées ariennes, et finit, après voir été à diverses reprises attaqué sur sa doctrine, par fonder une secte arienne spéciale d'antitrinitaires qui porta son nom. Il créa à Sandek, sur les frontières de Hongrie, une église et une école qui devinrent célèbres. Après sa mort, survenue en 1614, ses partisans disparurent. La plupart passèrent aux Sociniens. Bock cite cinq écrits de Farnovius.

Cf. Bock, *Historia antitrinitariorum* et *Hist. Socinianismi Prussici; Sandii Bibliotheca Antitrinitariorum;* Trecchsel, *les Antitrinitaires protestants*, 1er et 2e vol., Heidelberg, 1839 et 1844.

FAROER (ARCHIPEL DE). *Voy.* ISLANDE et GRÖNLAND.

FASTIDIUS, évêque britannique du cinquième siècle. On ignore le siége qu'il occupa, l'année de sa naissance et celle de sa mort; on sait seulement qu'il vécut dans la première moitié du cinquième siècle, et se fit connaître par un écrit que loue Gennade (1) et qui a de l'importance, comme un des principaux monuments littéraires qui subsistent de l'antique Église britannique. C'est une lettre de quinze chapitres *sur la vie chrétienne et la conservation du veuvage;* elle se trouve parmi les écrits de S. Augustin, *édit. Bénédict.*, t. VI, et a été aussi publiée par Luc Holsténius, à Rome (1663), et restituée à son auteur. Les Bénédictins, tout comme Tillemont, voient du reste dans cet écrit une tendance au pélagianisme, qui, au temps de Fastidius, avait beaucoup de partisans en Bretagne. Trithème dit (2) au sujet de Fastidius : *Vir in Scripturis sanctis eruditus et verbi Dei prædicator egregius, vita quoque et conversatione illustris, sermone et ingenio clarus, etc.* Quoique cet éloge paraisse exagéré, Tillemont remarque que Fas-

(1) Voyez le récit intéressant d'un moine ontemporain anonyme de Farfa, dans Muraıri, *Antiquit. Ital.*, t. VI, p. 285 sq.

(1) *De Vir. illustr.*, c. 56.
(2) *De Script. eccl.*, c. 129.

tidius, tout en se servant souvent de mots barbares et en étant très-prolixe, est clair et n'écrit pas mal.

Voir Gennade et Trithème, *loc. cit.*, in *Bibliotheca eccles. J.-A. Fabricii*, Hamburgi, 1718; Cave, *Historia litt.*, t. I, p. 401, Basileæ, 1741; Tillemont, *Mémoires*, t. XV, p. 416, Paris, 1711.

SCHRÖDL.

FATAL (DÉLAI). *Voyez* PROCÈS.

FATALISME, croyance en une nécessité extérieure absolue, qui détermine tous les événements du monde, toutes les actions des hommes, dont le sort, indépendant de leur conduite, est primitivement et irrévocablement arrêté. Ce système est essentiellement païen et repose sur une entière méconnaissance de la nature de l'homme et de Dieu.

D'après les idées chrétiennes, le cours des événements et la destinée des hommes sont sans doute prévus de toute éternité par la toute-science de Dieu et déterminés d'après les arrêts de sa divine sagesse; l'éternel et divin plan du monde subsiste invariable parmi les vicissitudes de la destinée de tous et de chacun; mais dans ce plan divin est comprise la liberté de l'homme; la Providence et la toute-puissance de Dieu l'ont mêlée à la marche générale, de telle façon que l'homme, dans l'exercice multiple de sa liberté, coopère à la réalisation des desseins divins et s'allie librement à l'action absolue de Dieu.

C'est dans ce sens, d'après lequel la pensée éternelle et le dessein arrêté de Dieu se réalisent concurremment avec la liberté humaine, qui va au-devant du plan divin pour l'accomplir, que les philosophes chrétiens, tels que S. Augustin (1) et S. Thomas (2) ont admis un *fatum*. Mais le fatalisme proprement dit ne tient compte ni de la Providence divine ni de la liberté humaine; il admet l'existence et l'action d'une puissance ténébreuse et insondable dans son principe, à laquelle la nature et l'humanité obéissent par une nécessité aveugle et irrésistible.

Le fatalisme paraît sous diverses formes, plus ou moins grossières ou subtiles suivant le degré de civilisation de chaque époque. Dans le paganisme grec apparaît d'abord chez Homère l'idée d'une puissance irrésistible sous le nom de Destin, Αἶσα, Μοῖρα, qui, considérée comme une personne, règne sur les dieux et les hommes, et attribue à chacun son sort, sort auquel il est soumis par une invincible nécessité, εἱμαρμένη, πεπρωμένη; c'est par exception que le Dieu suprême s'interpose efficacement et arrête la marche du destin (1). On voit paraître comme médiateurs et réalisateurs des arrêts du Destin, surtout par rapport à la fin de la vie, les Parques, Κῆρες, Μοῖρα, divinités subalternes, qui plus tard furent confondues avec le Destin lui-même, et qui tantôt étaient subordonnées à Jupiter, tantôt lui étaient égales. Un oracle de Delphes, donné au temps de Crésus (2), dit encore que les dieux eux-mêmes ne peuvent se soustraire au destin. Dans beaucoup de contrées de la Grèce le Destin avait des temples et un culte spécial qui unissait l'idée d'une nécessité fatale à celle de la justice vengeresse (Némésis, Adrastée, l'inévitable). Le destin étant habituellement confondu avec la mort, les Parques paraissaient aussi comme des puissances du monde inférieur, et leur culte devint l'origine de la magie et de la nécromancie.

Une autre forme du fatalisme était le fatalisme astrologique (chaldaïque,

(1) *De Civit. Dei*, V, 1-12.
(2) *Summa*, I, quæst. 22.

(1) *Odyss.*, III, 236 sqq. *Il.*, XII, 402.
(2) Dans Hérodote, I, 91.

mathématique), suivant lequel tout est irrévocablement marqué et annoncé par les astres. Le firmament est le livre du destin. De l'Orient, dont la religion consistait surtout dans l'astrolâtrie, cette erreur passa en Occident, et au temps du Christ l'astrologie était en grande faveur dans l'empire romain. On croyait que la naissance, le caractère, la destinée de chaque homme et de tous les peuples étaient déterminés par la position des astres et qu'on pouvait lire avec certitude l'avenir dans leurs diverses conjonctions. Ce fatalisme astrologique se conserva dans le Christianisme et obtint beaucoup de crédit au moyen âge; un grand nombre de conciles durent promulguer des décrets contre cette erreur païenne, et le Pape Sixte V (1) dut encore menacer des peines les plus graves la pratique de l'astrologie.

Le fatalisme trouva place dans la philosophie des Grecs comme dans leur religion et leur culte. Thalès reconnaissait probablement une nécessité dans les événements du monde, et la déduisait d'une immuable volonté de la Divinité. Pythagore (2) limita la puissance de la nécessité, et donna au hasard et à la liberté humaine la plus grande influence sur les événements. Héraclite admit l'idée d'une nécessité universelle qu'il identifiait avec l'âme du monde. Pour Démocrite et Épicure le mouvement des atomes était la cause de tout ce qui existe, et par conséquent c'était le *fatum*, la nécessité même. Platon, le premier, chercha à concilier la liberté humaine avec le *fatum*: « Dieu, dit-il, en organisant le monde, a arrêté une certaine marche des événements, dont cependant nous pouvons nous écarter par notre liberté. » D'un autre côté il attribua une grande puissance aux astres sur le sort des hommes. Il dit (1): « La destinée des hommes dépend de l'enchaînement des mouvements sidéraux, et ceux qui voudraient les scruter pourraient bien y reconnaître l'avenir de chacun. » Ce passage est le premier qui, chez les philosophes grecs, fait allusion à l'astrologie (2). Aristote et son école énumèrent, parmi les causes de ce qui arrive, le hasard, le cas fortuit, et accordent une place importante à la liberté humaine. Les stoïciens, les premiers, approfondirent le problème de la liberté et de la nécessité, et c'est chez eux que le fatalisme *panthéistique* s'exprima le plus fortement dans toute l'antiquité. Dieu était pour eux, au point de vue physique, la force vivante dominant le monde, la nature universelle, sans laquelle rien n'arrive, l'âme du monde, le destin, εἱμαρμένη, qui détermine toutes choses d'après les lois nécessaires d'une logique fatale, la nécessité de toutes choses, *fatalem vim et necessitatem rerum futurarum* (3). Au point de vue éthique, Dieu est la raison universelle du monde, qui domine le tout et les parties (4). Cependant, en admettant résolûment cette nécessité naturelle et morale, leur éthique fait ressortir de la manière la plus nette la liberté humaine, dans sa plus vaste acception, sans arriver en aucune façon à résoudre cette contradiction.

L'idée du *fatum* était surtout formulée dans l'art grec par les tragiques, chez lesquels la lutte entre des caractères héroïques et l'irrésistible destin, la dignité de ces vigoureux personnages, grands dans leur défaite, constituent l'élément éminemment tragique. Le

(1) Bulla 17 : *Cœli et terræ.*
(2) D'après un fragment d'un de ses disciples.

(1) Timée, p. 40, d.
(2) Ritter, *Hist. de la Philosophie*, II, 387.
(3) Cicér., *de Nat. D.*, I, 15.
(4) Ritter, III, 577.

drame grec était, sous ce rapport, le fidèle miroir des irréconciliables oppositions que présente le monde, où les manifestations les plus nobles de la vie, de l'art et de la science, sont assombries par les aspects les plus ténébreux et les plus sataniques.

La tragédie moderne a aussi prétendu prendre pour base du développement dramatique l'idée d'un destin inévitable, et, depuis la tentative faite par Schiller de restaurer l'antique tragédie dans sa *Fiancée de Messine*, les Allemands (1) ont essayé, sans grand succès, de réintroduire l'élément de la fatalité dans la tragédie.

Le fatalisme, en tant qu'il nie la liberté de la Providence divine dirigeant le monde, ne pouvait naturellement pas trouver place dans le Christianisme, qui, par le dogme d'un Dieu personnel, créant le monde par amour, exclut toute nécessité dans le sens du *fatum*; mais le fatalisme prétendit se faire valoir dans la sphère morale en soutenant que Dieu a, dès le commencement, prédéterminé les actions des hommes; qu'il a destiné les uns à la félicité, les autres à la damnation. L'hérésie du *prédestinatianisme* fut opposée au cinquième siècle au pélagianisme par le prêtre gaulois Lucidus, qui avait mal compris quelques passages de S. Augustin. Condamnée dans plusieurs conciles d'Arles et de Lyon (472-475), elle fut renouvelée au neuvième siècle par le moine Gottschalk, qui soutint cette thèse : « Dieu ne veut pas que tous les hommes soient sauvés; c'est pourquoi il les a destinés, les uns à la vie, les autres à la mort. » Le concile de Tongres (860) censura de nouveau cette hérésie et proclama la liberté morale, en prenant pour base de ses décisions l'exposition de Hincmar, évêque de Reims, sur les rapports entre l'élection divine de la grâce et la liberté humaine. Il fut réservé à la réforme de ressusciter la doctrine du fatalisme.

Luther, partant de l'idée de l'impuissance absolue de l'homme pour le bien depuis le péché originel, nia, dans son livre *de Servo Arbitrio, ad Erasmum*, ann. 1525, la liberté morale de l'homme, et représenta Dieu comme l'auteur absolu et unique du mal ainsi que du bien : « Toutes choses arrivent par l'immuable volonté de Dieu, qui brise la libre volonté de l'homme; Dieu fait en nous le mal et le bien, et, comme il sauve l'homme sans mérite de sa part, il le damne sans sa faute (1). »

Cette proposition, si formellement fataliste, fut plus tard adoucie dans la Confession d'Augsbourg; mais les réformateurs suisses, Zwingle, Calvin surtout, et Théodore de Bèze, soutinrent résolûment le fatalisme moral le plus cru et le plus grossier. D'après Zwingle (2), Dieu est l'auteur du péché, et c'est par une nécessité divine que l'homme accomplit même la trahison et le meurtre. Calvin développa ce prédestinatianisme avec toutes ses conséquences (3) : « Dieu a de toute éternité rejeté une partie de ses créatures et les a destinées à des peines éternelles pour manifester en elles sa justice. Afin d'avoir lieu de les haïr et de les punir, il a obligé le premier homme au péché originel. Il nécessite de même ses successeurs à ajouter au péché d'origine le péché actuel. » C'est pourquoi Calvin nomme prédestination divine l'éternel conseil en vertu duquel Dieu a résolu en lui-même ce qui adviendra de chaque homme. La grâce divine agit d'une

(1) Voyez les *Tragédies* de Müllner et de Grillparzer.

(1) Walch, t. XVIII, p. 19, 62.

(2) *Epist.*, ann. 1527, et dans son livre *de la Providence divine*.

(3) Conf. son *Explicat. de l'Ép. aux Rom.*, 9, 18.

manière absolue; nul ne peut lui résister. Ainsi les réformateurs en sont revenus complétement à l'ancienne théorie païenne d'une nécessité aveugle et invariable qui plane sur l'homme, et, quant aux conséquences morales de cette théorie, peu importe qu'ils placent cette nécessité absolue, qui abolit la liberté et la responsabilité morale, en Dieu même, ou, comme les anciens, dans une puissance différente de l'Être divin. Le concile de Trente condamna ces erreurs par ses décrets sur la justification (1), et, lorsque plus tard les idées calvinistes cherchèrent à se faire valoir dans l'Église par la doctrine janséniste de l'action irrésistible de la grâce, elles furent de nouveau condamnées dans la Constitution *Unigenitus* de 1713. Tandis que, dans le domaine purement philosophique, les scolastiques, et après eux Malebranche, étudiaient, dans un sens chrétien, la question de savoir comment la liberté de la volonté humaine pouvait se concilier avec la prévision et la Providence divines, la philosophie moderne est, sous ce rapport, résolûment entrée dans la voie du *déterminisme*. La différence entre le *déterminisme* (2) et le *fatalisme* consiste en ce que le fatalisme ne fait ressortir que le rapport extérieur et nécessaire qui, dans le monde, unit les choses les unes aux autres, et ne place par conséquent à la tête de la série des phénomènes qu'une nécessité extérieure, tandis que le déterminisme cherche à démontrer que ce premier principe n'est pas seulement fortuit, extérieur, mais qu'il repose dans la nécessité des choses mêmes, qu'il est immanent en elles. Lors même que le grossier fatalisme est évité par là, le déterminisme absolu ou panthéiste, abolissant à la fois le principe primitif libre et personnel et le fait de la création libre, aboutit à l'anéantissement de la liberté et de la responsabilité, de même que le fatalisme. L'auteur du panthéisme moderne, *Benoît Spinosa* († 1677), qui considérait tout ce qui existe comme mode ou attribut d'une substance unique, qu'il nommait Dieu, partant de cette théorie métaphysique, devait ne voir dans la liberté qu'un simple nom; car, l'homme n'étant qu'un mode, on doit dire de lui tout ce qu'on affirme des autres modes, qu'il est dans la série infinie des causes déterminantes. Les hommes ne se réputent libres que parce qu'ils ont conscience de leurs actions, mais ils ne l'ont pas des causes déterminantes. Tout ce qui est se trouve soumis aux lois immuables d'une nécessité, qui repose dans la nature des choses et dans la liaison des causes. Tout ce qui existe et existera jamais ne peut, quant à son idée et à ses principes, être autre qu'il n'est, et Dieu lui-même n'est pas autre chose que la substance universelle se manifestant par une nécessité intime, sous la forme du temps et de l'espace; ce qui naturellement fait disparaître toute liberté de la volonté et toute différence réelle entre le bien et le mal.

Suivant que cette nécessité absolue est comprise naissent diverses formes de déterminisme. Selon qu'on déduit la nécessité intime et absolue des lois de la nature ou de la nature de l'esprit, on arrive soit au déterminisme physique, soit au déterminisme psychologique ou rationnel.

Thomas Hobbes († 1679) est l'auteur du déterminisme physique. D'après lui, toutes les idées, tous les penchants, toutes les affections sont des résultats nécessaires des mouvements des corps, de sorte que non-seulement les événements extérieurs, mais les actes libres, arrivent par une nécessité naturelle. *Priestley* et *Hartley* firent dé-

(1) Sess. VI.
(2) Conf. DÉTERMINISME.

pendre les actions et les impressions de l'homme, d'une manière plus spirituelle, de ses imaginations et de ses idées. Les *encyclopédistes* français du dix-huitième siècle, plus conséquents, allèrent plus loin, en ne voyant dans toutes les actions des hommes que des suites nécessaires de son organisation physique, du mouvement des molécules, et en ne considérant la liberté que comme un vain fantôme. L'auteur du *Système de la Nature* exposa nettement cette théorie lorsqu'il dit : « Il n'y a partout que matière et mouvement; les lois de ce mouvement sont éternelles et immuables. L'homme ne diffère pas des autres êtres de la nature; il est, comme eux, un membre dans la chaîne des rapports nécessaires, un instrument aveugle entre les mains de la nécessité. » Hobbes, et plus tard *Bayle,* qui attaqua également la liberté humaine, et enfin le déterminisme panthéiste de Spinoza furent vigoureusement combattus en Allemagne par *Leibniz* († 1716). Ce philosophe chercha en même temps à concilier la liberté avec le déterminisme, en les définissant plus rigoureusement et en ramenant leur concordance à un principe personnel, suprême et primordial. Tandis que Spinoza avait défini toute existence l'effet de la cause unique, *effectus causæ,* Leibniz la définit l'effet d'une raison suffisante, *effectus rationis sufficientis;* et, alors que Spinoza ne put développer l'idée de l'être que jusqu'à la catégorie de la substance absolument une, condition unique de toutes choses, Leibniz s'éleva à l'idée de la *monade* primitive et des individualités infinies qui en dépendent, s'en développent, et sont, en se développant d'elles-mêmes, à la fois aussi nécessaires que libres. Il est certain que dans la solution de cette question tout dépend de l'idée qu'on conçoit de Dieu, comme Être personnel, et de son rapport avec le monde et l'homme, rapport libre et créateur suivant la doctrine révélée, rapport nécessaire et immanent suivant le système des panthéistes. Dans le premier cas seulement on peut démontrer le déterminisme absolu uni à la liberté humaine; dans le second cas il faut inévitablement que toute liberté individuelle soit absorbée dans l'absolu. La philosophie moderne a fait de l'idée spinoziste de la substance absolue son principe fondamental, toutefois en concevant cette substance, non, ainsi que Spinoza, comme une substance immuable et une, sans différence ni distinction, mais comme une substance qui, suivant la terminologie rude, mais concise, des Allemands, par le procédé de l'*objectivisation du subjectif,* vit et se développe. C'est ainsi que le fondateur de la *Philosophie de la Nature,* en Allemagne, *Schelling,* voit, dans la volonté, la plus haute puissance du procédé par lequel le subjectif s'objective, de telle sorte que ses manifestations sont les réalisations spontanées et nécessaires de l'identité absolue du sujet et de l'objet, tandis que, pour le continuateur de ce système, *Hégel,* la substance absolue s'élève, par une nécessité logique, à travers le procédé dialectique, à l'idée absolue. Cette idée est en même temps la liberté absolue, parce qu'elle n'est le nécessaire que hors d'elle; elle est la puissance de la nécessité et de la liberté substantielle. Les réalités isolées sont, il est vrai, indépendantes les unes à l'égard des autres, mais elles sont absolument déterminées par l'absolu qui les pénètre de part en part. C'est là ce qui est libre en elles; leur liberté consiste uniquement à se soumettre avec conscience à la nécessité qui les enveloppe, à se réfugier dans la liberté de l'absolu et à trouver leur liberté propre dans la conscience de leur union avec l'absolu. L'indépendance suprême de l'homme consiste à se savoir absolument déterminé par l'i-

dée absolue; c'est l'amour intellectuel de Dieu, de Spinoza, *amor intellectualis Dei*. « Cet affranchissement, considéré en lui-même, se nomme *moi;* dans sa totalité, c'est l'*esprit libre;* comme sentiment, c'est l'*amour;* comme jouissance, c'est la *béatitude*. » Il est évident que c'est du spinozisme, mais du spinozisme dialectique. Suivant Spinoza aussi Dieu est uniquement libre, parce que seul il se détermine d'après la nécessité de son être. D'après Hégel l'idée (l'absolu) est la puissance de la nécessité qui détermine tout, et par là même la liberté actuelle; le fini n'est qu'un moment de cette détermination universelle, ce qui est absolument déterminé en elle. En un mot, la doctrine de Hégel est un système absolument déterministe, et le *panthéisme logique* s'est montré incapable de comprendre la liberté.

S'il est donc évident que la doctrine du fatalisme mène à l'absolue indifférence religieuse et morale, le déterminisme panthéiste, en abolissant la liberté individuelle et la vraie différence entre le bien et le mal, n'est pas supérieur au fatalisme païen; il est comme celui-ci impie, immoral, subversif de tous les principes de la société.

Le fatalisme est théoriquement et pratiquement réalisé dans l'*islamisme*. D'après la doctrine de Mahomet la destinée de chaque homme est invariablement déterminée, jusque dans le moindre détail, par l'éternel conseil de Dieu, consignée dans un livre déposé dans le ciel, et nulle activité humaine ne peut rien changer à ce qui est arrêté de toute éternité. Cette croyance suscite ce courage plein de sang-froid et de mépris de la mort qui fit dans le principe la force des Musulmans et fut l'instrument de leurs conquêtes; mais elle produit aussi l'indolence mortelle, qui néglige et méprise toutes les mesures de prudence qui peuvent garantir la vie et les propriétés et qui laisse tout dépérir dans ses mains.

Cf. Grotius, *Philosophorum sententiæ de Fato*, Paris, 1648; Werdermann, *Essai d'une histoire des opinions sur la Fatalité et la Liberté humaine*, Leipz., 1793; *Examen du Fatalisme*, Paris, 1757; Conz, *des anciennes Idées de Fatalité et de Nécessité*, dans les Suppléments de Stäudlin; Hoffmann, *l'Idée du* Fatum *dans l'art antique*, Berlin, 1842.

HOLZHERR.

FATIME, fille de Mahomet et de sa première femme Hadischa, exerça une grande influence sur l'histoire des peuples mahométans. Plus, avec le cours du temps, le réformateur arabe parut aux yeux de ses fidèles le médiateur entre Dieu et l'humanité, plus l'autorité des descendants de Fatime s'accrut, par cela qu'elle était la fille unique de Mahomet et la femme d'Ali (1), cousin, favori et conseiller intime du prophète. Quiconque pouvait se faire valoir comme descendant de Fatime et d'Ali voyait des milliers d'individus se ranger autour de lui, prêts à sacrifier leur sang et leur bien pour élever, au moins dans quelques provinces, la domination d'un descendant véritable du prophète contre l'usurpation des califes ommiades et abbassides. Les troubles nombreux et sanglants que les partisans d'Ali suscitèrent dans les provinces orientales de l'islamisme, depuis la mort d'Ali jusqu'aux croisades, contre les califes de Damas et de Bagdad, partirent à la fois de l'attachement personnel qu'on portait à Ali et de la confiance qu'on avait au nom et en l'autorité de Fatime. C'est ce qui se vit d'une manière frappante à l'époque où les Carmathes devinrent sur l'Euphrate et en Arabie la terreur de tous les esprits pacifiques; car un simple écrit du fondateur de la dynastie

(1) *Voy.* ALI.

fatimite en Égypte suffit pour faire restituer aux chefs des Carmathes la pierre noire de la Caaba (1) qu'ils avaient enlevée à la Mecque. Le nom de Fatime opéra ce que n'avaient pu obtenir les armées des califes de Bagdad. Ce nom et son autorité ne s'éteignirent pas avec la dynastie fatimite; les empereurs du Maroc légitimaient encore leur pouvoir au dix-septième siècle en se donnant le titre de Fatimites (2). D'autres dynasties de Mauritanie (Édrisides, Almohades) fondèrent leur droit sur la descendance d'Ali et de Fatime. C'est le cas aussi de la dynastie perse. Fatime est encore en grande vénération chez les Schiites de Perse. Quelques Imamiens la considèrent à l'égal d'une descendance masculine de Mahomet (3). Mais les Sunnites ont aussi un profond respect pour elle. On la compte parmi les femmes saintes. Elle est nommée avec Asia, la pieuse épouse de Pharaon, la princesse des houris (4). Ailleurs elle est nommée exceptionnellement la Vierge. Kazwini, dans son calendrier mahométan, place au 20 du deuxième Dschomadi la fête de la naissance de Fatime (5). Fatime mourut bientôt après son père Mahomet, après avoir mis au monde les deux frères jumeaux Hassan et Hussain, fils d'Ali, pour lesquels les Schiites ont une haute vénération.

Haneberg.

FATUM. *Voyez* Fatalisme.

FAUR (Gui du), seigneur de Pibrac, né à Toulouse en 1528, mort en 1584, fut envoyé en 1562 comme ambassadeur de France au concile de Trente. Il y parla avec beaucoup d'éloquence. Il laissa plusieurs ouvrages, entre autres : 1° ses fameux *Quatrains* (maximes morales) que tout le monde connaît, et qui furent traduits en latin, en grec, en arabe, en turc et en persan ; la première édition est de 1574, et la plus récente de 1746, in-12; 2° une lettre latine sur *le Massacre de la Saint-Barthélemy*, 1573, in-4°, adressée à Stanislas Elvidius.

Voir Feller, t. III, p. 485; Pallavicini, *Istoria del concil. di Trento*, Faenza, 1795, t. IV, p. 164, 235.

FAUST SOCIN. *Voyez* Socin.

FAUSTIN, prêtre, du parti de Lucifer, à Rome, au quatrième siècle. Gennade (1) seul parmi les anciens en fait mention; il en cite deux écrits, et conclut de la teneur du dernier que l'auteur appartenait au parti de Lucifer. Nous apprenons par Gennade que Faustin était prêtre à Rome sous le Pape Libère (352-366); qu'après la mort de ce Pape il montra un grand zèle pour l'élection d'Ursicinus, et prit part au triste sort de ses adhérents. Il adressa à l'impératrice Flaccilla, femme de Théodose, un écrit pour défendre la foi catholique contre l'hérésie d'Arius, l'impératrice ayant soutenu la plupart des objections que les Ariens élevaient contre la doctrine catholique de la divinité du Fils de Dieu et du Saint-Esprit, et qu'ils tiraient de la Bible. Il remit à l'empereur Théodose une profession de foi dans laquelle il se défendait du reproche d'être un disciple de Sabellius ou d'Apollinaire. En 383 ou 384 il présenta, de concert avec Marcellin, qui partageait ses opinions, à l'empereur Théodose, à son fils Arcade et à l'empereur Valentinien II, une pétition en faveur des Lucifériens persécutés. L'inscription du I[er] livre est : *Faustini presbyteri ad Flaccillam, de Trinitate, sive de Fide libri VII.* Après un avant-propos adressé à la pieuse impératrice, Faustin démontre que le Verbe est éternel, égal en nature au Père; qu'il n'est

(1) *Voy.* Caaba.
(2) Sacy, *Chrest. arabe*, III, p. 275, 331, 2[e] éd.
(3) Makrizi dans Sacy, *Exposé* I, *Introd.*, 48, et *Gaz. de la Société asiatique*, 1848, p. 80.
(4) Samarcandi, fol. 178, *a*.
(5) Éd. Wüstenfeld, I, p. 69.

(1) *De Script. eccles.*, c. 16.

pas fait de rien : sans cela il serait une créature. Il est tout-puissant, immuable comme le Père. Mais le Fils ne dit-il pas : Mon Père est plus grand que moi? Sans doute, le Fils est plus petit quant à l'humanité qu'il a adoptée. Dieu l'a fait Seigneur et Christ; mais c'est le Fils de Dieu fait homme. Le Saint-Esprit est également une personne; il est Dieu, égal au Père et au Fils.

Le second écrit de Faustin est sa profession de foi : *Fides Theodosio imperatori oblata*. Le troisième, *Libellus Precum*, est comme les deux autres, dédié à l'empereur; il a pour préface le récit du bannissement, du retour et de la mort du Pape Libère, ainsi que des lettres qui accompagnèrent et suivirent l'élection du Pape Damase. Les événements y sont exposés d'une manière défavorable à Damase, parce que les auteurs de ces *Precum* prirent part à l'élection de l'antipape. Dans la pétition proprement dite ils parlent beaucoup d'Arius et de la propagation de sa secte, de la persécution des vrais fidèles, des miracles que Dieu fit en leur faveur pour faire éclater la vérité et démasquer le mensonge. Osius, le vieux évêque de Cordoue, qui apostasia et persécuta les orthodoxes, mourut d'une mort subite. Potamius, traître à la vérité, eut une même fin. Florentius, qui était lié aux évêques apostats, tomba d'abord dans de fréquents évanouissements, et, sourd à ces avertissements, mourut soudainement comme les autres. Un quatrième, au moment de remplir ses fonctions dans une église, ne put plus dire un mot : sa langue resta pendue hors de sa bouche; le fait se renouvela toutes les fois qu'il voulut usurper les fonctions épiscopales. D'autres signes et prodiges de ce genre sont racontés; puis une foule de persécutions exercées contre les confesseurs de la foi de tous les pays du monde, de l'Espagne, de l'Italie, de l'Égypte, de la Palestine. Ce sont ces persécutions auxquelles les empereurs doivent mettre un terme; car les suites de ces persécutions, les terribles jugements de Dieu, atteindront l'empire romain lui-même.

Dans la réponse à ce *Libellus Precum* il est ordonné d'épargner les évêques (lucifériens) Grégoire et Héraclidas, et il y est dit : « Que tous sachent que nous avons la ferme volonté de ne considérer que les Catholiques comme les sectateurs de la vraie foi. »

L'écrit de Faustin contre les Ariens fut imprimé pour la première fois à Bâle, 1555, puis à Rome, 1575, sous ce titre : *Gregorii Bætici liber, studio Achillis Statii*. C'est en se fondant sur ce titre que Baronius attribue cet écrit à cet évêque espagnol. Le *Libellus Precum* parut pour la première fois dans Sirmond, Paris, 1650; œuvres complètes, Oxonii, 1678. Ces trois opuscules se trouvent dans la *Bibl. Gallandii*, Venet., 1770, t. VIII, p. 441-478, dans l'ordre indiqué ci-dessus, avec les *Prolegomena*, c. X, p. 13-15. Migne, *Patrologiæ*, t. XIII, Paris, 1845, en a donné une réimpression; les *Prolegomena* se trouvent p. 29-38; le texte, p. 38-108. GAMS.

FAUSTIN et **JOVITA** (SAINTS) étaient deux frères d'une origine distinguée, qui prêchèrent l'Évangile, sous l'empereur Adrien, à Brescia, et y moururent pour la foi. Tandis que l'évêque se cachait devant la persécution, les deux hardis confesseurs annonçaient le Christ et excitèrent contre eux la rage des païens. Un patricien nommé Julien les fit arrêter, et l'empereur, qui se trouvait précisément à Brescia, les condamna à avoir la tête tranchée, parce qu'ils ne voulurent pas renier le Christ (vers 121). C'était probablement au moment où Adrien commençait son premier grand voyage (1). Les noms de Faustin et de

(1) Conf. Pagi, *Critica in Baron.* Tillemont,

Jovita se trouvent dans tous les martyrologes. Leurs reliques sont à Brescia, où une très-ancienne église est placée sous leur vocable et où on les honore comme les principaux patrons de l'église.

Cf. les *Martyrs* du V. Bède, d'Ado, d'Usuard, lequel fait de Jovita ou Jovia une jeune fille.

FAUSTUS *le Manichéen*, né à Milève, en Afrique, devint évêque des Manichéens de cette contrée. Il était disert et rusé.

Le jeune Augustin, que les Manichéens avaient séduit, finit cependant par avoir des soupçons sur leur doctrine. Ceux qu'il interrogeait ne pouvaient résoudre ses doutes, mais tous le rassuraient en lui promettant que Faustus, dès son arrivée, le délivrerait de toutes les inquiétudes de son esprit. Faustus arriva en effet. Augustin rechercha son intimité; mais il fut trompé dans son attente. Il trouva que Faustus avait lu quelques discours de Cicéron, quelques traités de Sénèque, quelques passages des poëtes, et ce que les Manichéens avaient écrit avant lui en latin, mais qu'il manquait d'une instruction solide et réelle. Augustin ayant voulu l'entretenir d'astronomie, Faustus l'arrêta en lui disant qu'il n'entendait rien aux sciences naturelles. Mais une pratique journalière, jointe à un talent inné, lui avait donné une éloquence persuasive, qui séduisait tous ceux qui n'allaient pas plus au fond de son ignorance. Ce Faustus composa plus tard un écrit *contre la Vraie Foi chrétienne et la vérité catholique*. Augustin, pressé par ses amis, entreprit de réfuter ce libelle; il le fit dans ses *Trente-trois livres contre Faustus le Manichéen*. Il suivit Faustus pas à pas et le rétorqua dans chacun de ses chapitres. On y

Adr., p. 392, note v, p. 899. Ferd. Grégorovius, *Histoire de l'empereur Adrien*, 1851, p. 25. Sur Faustin, *Acta Sanct.*, 15 febr., t. II, *Febr.*

trouve quelques détails sur Faustus, par exemple qu'il vivait d'une manière efféminée, qu'il se tenait pour la Sagesse incarnée, qu'il fut banni pendant quelque temps dans une île comme Manichéen, mais que bientôt après il fut rendu à la liberté, etc.

Cf. *August. Confess.*, v. 3, 5, 6, 7; *de octo Dulc.*, quæst. VII; *de Bono Viduit.*, c. 15; *de Civit. Dei*, XV; enfin *contra Faustum Manichæum libri XXXIII*, dans l'édit. de Migne, d'après les Bénédictins, t. VIII, p. 208-518.

GAMS.

FAUSTUS, évêque de Rhiez (*Rhegium*). Il naquit en Bretagne au commencement du cinquième siècle, s'appliqua de bonne heure à l'éloquence et à la philosophie, vint en Gaule et se fixa dans le monastère de Lérins. Entouré là d'excellents religieux, il continua l'étude des sciences sacrées en suivant exactement la règle rigoureuse du couvent. Vers 433 il fut élu abbé et se distingua en cette qualité par les éloquentes allocutions qu'il adressait à ses moines. Vers 455 il fut nommé évêque de Rhiez (Basses-Alpes), où, à cette époque, les Visigoths ariens possédaient encore quelques cantons, et dont le roi Éric bannit Faustus à l'occasion d'un écrit dirigé contre les Ariens; mais au bout de trois ans (484) il reprit son siége. Le temps de sa mort est inconnu. D'après Gennade il vivait encore en 493. Ce savant évêque vécut dans une période fréquente en discussions théologiques, les hérésies du quatrième siècle n'étant pas encore généralement vaincues, et le cinquième siècle ayant enfanté des hérésies nouvelles. Il était naturel qu'un abbé du couvent de Lérins, qui, depuis sa fondation, avait toujours eu la réputation d'un grand savoir théologique, fût consulté de divers côtés pour résoudre des doutes, des objections, répondre à des questions dogma-

tiques qui s'élevaient dans le cours des controverses religieuses. Faustus, sollicité de cette manière, composa un livre pour réfuter les erreurs des monophysites, puis un traité contre les Ariens et les Macédoniens. Dans un autre traité il répondit à huit questions qui lui avaient été adressées sur le mérite de la pénitence au lit de mort, sur l'état des âmes après la mort, sur la nature de l'âme, etc. Enfin il composa un traité *de Spiritu sancto*. On a aussi de lui plusieurs homélies; la plupart de celles qu'on attribue d'ordinaire à Eusèbe d'Émèse sont de Faustus. Il ne fut du reste pas toujours heureux dans ses réponses. Lorsqu'en 474 le prêtre Lucidus excitait l'attention par son enseignement prédestinatianiste, disant que l'homme ne peut être sauvé que par la grâce seule, sans coopération personnelle de sa part, Faustus fut chargé par ses collègues de ramener ce prêtre à la saine doctrine et d'empêcher la diffusion de son erreur. Lucidus fut en effet amené à se rétracter dans un concile tenu à Arles. Mais, dans le livre que Faustus écrivit à cette occasion, *de Gratia et Libero Arbitrio lib. II*, il paraît évidemment semi-pélagien. Faustus combat dans ce livre, d'une part, les erreurs de Pélage, d'autre part les doctrines des prédestinatianistes; mais en même temps il attaque la doctrine de S. Augustin sur la grâce, toutefois sans nommer ce Père, et il définit de son côté l'action de la grâce et de la liberté d'une manière analogue au semipélagianisme. Il n'admet en effet pas de *grâce prévenante*, pas de *prédestination* agissant dans l'intérieur de chaque homme; il n'admet qu'une grâce extérieure et générale, et cette grâce il la pose dans l'existence extérieure du Christianisme, de l'Église et de ses moyens de salut. Le Christianisme, d'après lui, est en ce monde comme une source dans laquelle chacun peut puiser à volonté; il ne faut donc qu'une chose à la liberté pour puiser à cette source, il faut que cette source existe et soit à sa portée. — Gennade seul ne s'est pas prononcé défavorablement sur cet ouvrage de Faustus; du reste il a été attaqué par tout le monde. Les Papes Gélase, Hormisdas, Félix III l'ont condamné; Fulgence, Avit, Césaire d'Arles, l'ont attaqué; il fut de même rejeté en Orient. Mais à cette époque l'Église n'avait pas encore prononcé sur les doctrines semi-pélagiennes, qui ne furent condamnées qu'au second concile d'Orange; c'est pourquoi Faustus mourut dans la communion de l'Église.

Cf. Ceillier, *Hist. génér. des Auteurs sacrés et ecclés.*, tome XV, p. 157-189; *Hist. litt. de la France*, par les relig. bénéd., tome II, p. 585-619.

MARX.

FAUTES ET DÉLITS ECCLÉSIASTIQUES.

La juridiction pénale de l'Église eut, surtout à partir du douzième siècle, la plus vaste extension. Toutes les violations des commandements de Dieu et des décrets de l'Église furent considérées comme des délits ecclésiastiques que l'Église devait punir dans chacun de ses membres coupables; mais, en outre, elle atteignait encore les ecclésiastiques pour la violation de leurs devoirs d'état et des obligations de leur ministère.

1. Le Décalogue est la norme d'après laquelle se déterminent les délits généraux que peuvent commettre laïques et ecclésiastiques. Si nous comparons dans le corps du droit canon chacun des titres du Ve livre des Décrétales grégoriennes, nous remarquerons que leur série correspond à l'ordre des dix commandements de Dieu. Après l'introduction que forment les deux premiers titres (1), viennent successivement : la si-

(1) Grég. IX, *Decret.*, l. V, tit. 1, 2.

monie ou l'usure des biens spirituels (1); puis l'infidélité ou le vol fait à Dieu (2); l'hérésie, le schisme et l'apostasie (3); tous ces délits constituaient une violation du premier commandement. Le second commandement (ou plutôt la seconde défense) se rapporte aux blasphèmes, aux serments inutiles et faux, au parjure; le tout sous la rubrique *de Maledicis* (4). C'est par une pure erreur que ce titre est rangé parmi les délits propres aux ecclésiastiques. Les délits contre le 3e et le 4e commandement ne sont pas détaillés dans des titres particuliers, ce qui s'explique par cela que la sanctification du dimanche et des jours de fêtes était déjà si générale et si profonde qu'on ne rencontrait pas facilement une violation flagrante de cette loi, et que, les lois civiles frappant très-sévèrement la violation de la piété filiale, et prononçant la mort contre ceux qui maltraitaient leurs parents, la loi ecclésiastique n'avait pas à s'en préoccuper davantage.

Venaient ensuite les diverses espèces de meurtre et de mutilation, c'est-à-dire les délits contre le 5e commandement (5), et après ceux-ci les transgressions du 6e commandement (6), plus le vol, le pillage, l'incendie, l'usure, c'est-à-dire les violations du 7e (7). Le 8e commandement renferme la calomnie et le faux témoignage, auxquels on rattacha d'autres abus de la crédulité des gens, surtout les prédictions et la magie (8). Le 9e, dirigé contre les désirs criminels, n'est par conséquent pas de la compétence de la juridiction extérieure. Enfin, en vertu du 10e, l'Église punissait tous les empiétements injustes et les violations du bien d'autrui (1). C'est vraisemblablement par méprise que ce titre : *de Injuriis et Damno dato*, est rejeté si loin.

II. Les fautes et délits propres aux ecclésiastiques, c'est-à-dire les violations des obligations de leur état, de leurs fonctions, sont traités dans le Ve livre en six rubriques. D'abord paraissent les fautes disciplinaires qui déshonorent l'état ecclésiastique, spécialement le goût de la chasse, de violentes explosions de l'amour de la dispute (2); puis viennent les transgressions dans l'exercice des fonctions, notamment l'abus de l'exercice et de la réception des ordres sacrés (3); finalement les excès des supérieurs ecclésiastiques et de leurs subordonnés (4).

Quant aux violations des devoirs généraux des Chrétiens, on peut, au point de vue de la compétence pénale définie aujourd'hui entre l'Église et l'État, distinguer les délits ecclésiastiques proprement dits, *delicta fori ecclesiastici specialis*, des délits mixtes, *delicta fori mixti*.

1° Les délits *purement ecclésiastiques* sont : l'hérésie ou la négation opiniâtre d'un principe dogmatique ou moral enseigné par l'Église catholique, ou la défense persévérante d'un principe rejeté par elle (5); l'apostasie (6), le schisme ou la séparation de l'unité extérieure de l'Église (7); l'acquisition ou la collation de qualités et de biens spirituels au moyen d'un avantage ou d'une rétribution quelconque (8).

(1) Tit. 3, 4, 5.
(2) Tit. 6.
(3) Tit. 7, 8, 9.
(4) Tit. 20.
(5) Tit. 10, 11, 12, 13, 14, 15.
(6) Tit. 16.
(7) Tit. 17, 18, 19.
(8) Tit. 20, 21.

(1) Tit. 36.
(2) Tit. 24, 25.
(3) Tit. 27, 28, 29, 30.
(4) Tit. 31.
(5) *Voy.* HÉRÉSIE.
(6) *Voy.* APOSTASIE.
(7) *Voy.* SCHISME.
(8) *Voy.* SIMONIE.

2. Aux *délits mixtes* (ainsi nommés parce qu'ils violent à la fois des lois civiles et ecclésiastiques), et à l'égard desquels, dans les temps modernes, l'Église restreint sa juridiction pénale au for intérieur, dans le jugement secret du confessionnal, en abandonnant la peine extérieure à l'État, tout comme l'État n'applique plus sa juridiction pénale aux délits ecclésiastiques proprement dits; aux délits mixtes, disons-nous, appartiennent: la prédiction et la magie dans ses formes multiples (1); le blasphème, direct et indirect (2), qui comprend la violation du serment (3); le sacrilége (4); les crimes contre la personne et les biens d'autrui; l'assassinat et le suicide (5); l'exposition des enfants ou d'êtres infirmes et estropiés; l'avortement (6); toute mutilation ou blessure imputable, et spécialement le duel (7); les délits contre l'honneur et les biens temporels du prochain; le vol et le larcin (8); l'incendie, *pessima, et depopulatrix, et horrenda incendiariorum malitia* (9); le dol et l'usure (10) et tout préjudice fait à l'honneur du prochain par une attaque de fait ou un outrage verbal, dans leurs divers degrés par rapport aux personnes, aux lieux, au mode (11); toute atteinte à la propriété d'autrui faite avec intention ou par négligence, par cupidité ou sans profit pour le coupable, *damnum injuria datum*; enfin toutes les fautes contre la chasteté et la fidélité conjugale, non-seulement les crimes contre nature de la sodomie et de la bestialité, mais encore la satisfaction naturelle de la volupté dans ses formes et modes multiples, telles que: la copulation charnelle et passagère avec des courtisanes, la fornication (1); la cohabitation avec une personne respectable non mariée ou veuve, réalisée soit avec son plein consentement, soit par faiblesse de sa part, soit par la violence; le viol (2); le mariage apparent ou le concubinage (3), l'adultère (4), la bigamie ou la polygamie (5), l'inceste (6); enfin les délits et les crimes par lesquels ces délits de la chair, *delicta carnis*, sont aidés, facilités, réalisés, comme l'enlèvement ou le rapt (7); le trafic de l'entremetteur, *lenocinium*. Au moyen âge l'Église punissait tous ces délits et ces crimes, suivant leur grandeur et les circonstances aggravantes, de pénitences, de censures, de peines ecclésiastiques (8). Aujourd'hui elle ne frappe plus en général directement que les délits purement ecclésiastiques de l'hérésie, du schisme, de l'apostasie et de la simonie, parce que ces délits sont dirigés contre les conditions vitales de l'Église et sont punis dans les laïques comme dans les ecclésiastiques de l'excommunication, et de plus, pour ces derniers, de l'irrégularité et de la déposition. Mais tous les délits mixtes contre lesquels autrefois l'Église exerçait sa juridiction concurremment avec l'État, elle les abandonne aujourd'hui à la justice séculière, et elle n'intervient régulièrement que dans le for de la conscience, sans cependant avoir renoncé au droit d'exercer la censure spirituelle sur ceux qui lui appartiennent, quand elle le trouve nécessaire.

(1) *Voy.* PRÉDICTION, MAGIE.
(2) *Voy.* BLASPHÈME.
(3) *Voy.* VIOLATION DU SERMENT et PARJURE.
(4) *Voy.* SACRILÉGE.
(5) *Voy.* SUICIDE.
(6) *Voy.* AVORTEMENT.
(7) *Voy.* DUEL.
(8) *Voy.* VOL.
(9) C. 32, c. XXIII, quæst. 8.
(10) *Voy.* DOL, USURE.
(11) *Voy.* INJURE.

(1) *Voy.* LIBERTINAGE.
(2) *Voy.* VIOL.
(3) *Voy.* CONCUBINAGE.
(4) *Voy.* ADULTÈRE.
(5) *Voy.* MARIAGE.
(6) *Voy.* INCESTE.
(7) *Voy.* RAPT.
(8) *Voy.* PÉNITENCES, CENSURES, PEINES ECCLÉSIASTIQUES.

Les *délits disciplinaires* des ecclésiastiques sont en général dirigés contre les devoirs d'état ou contre les obligations qui ressortent des fonctions ecclésiastiques.

1° Aux *délits* contre les *devoirs d'état* appartiennent l'apostasie d'un clerc engagé dans les ordres sacrés ou d'un religieux profès qui rentre dans l'état laïque; la négligence de la tonsure et de l'habit clérical ou monacal; toutes les habitudes non-seulement vicieuses en elles-mêmes, mais encore celles qui se changent facilement en passions coupables, comme l'envie, l'avarice, l'ambition, la cupidité, l'usure, la colère, l'amour de la dispute, les injures, la débauche, l'ivrognerie, les jeux de dés et de hasard, les festins de noces, le cabaret, les spectacles obscènes, les pantomimes, les ballets, les danseurs de corde, les mascarades, la fréquentation des auberges, sauf en voyage, l'amour de la chasse, la familiarité avec les personnes d'un autre sexe; en outre les manquements au décorum ecclésiastique, tels que lasciveté du regard, des gestes, de la tenue, paroles inconvenantes, plaisanteries indécentes, port d'armes, sauf en voyage, usage des parfums; recherche dans les cheveux, la barbe, les habits; enfin toutes les occupations qui détournent l'ecclésiastique de ses progrès scientifiques et religieux, et ne sont pas compatibles avec les devoirs de son état, comme le commerce, l'industrie, l'exercice de la médecine et de la chirurgie, le service militaire, l'acceptation de tutelles, de procurations, de plaidoiries, de fonctions publiques, politiques ou municipales, etc., etc. Les peines légales édictées contre ces violations des devoirs de l'état ecclésiastique se trouvent dispersées soit dans le décret de Gratien, soit dans les décrétales des Papes, *de Vita et honestate clericorum* (Grég. IX, Sext., Clém., *Extravag. comm.*, lib. III, tit. 1), et au titre *Ne Clerici vel monachi sæcularibus negotiis se immisceant* (Grég., lib. III, tit. 50; Sext., III, 24). La plupart des délits contre l'état ecclésiastique que nous venons d'énumérer étaient punis par les supérieurs ecclésiastiques ou monastiques de peines arbitraires, qui étaient sévères surtout contre l'apostasie des prêtres et des moines (1), l'ivrognerie (2), la passion de la chasse (3), les voies de fait (4).

2° Parmi les *délits contre les fonctions* les lois désignent surtout : la collation ou réception non canonique des ordres sacrés, l'exercice non autorisé d'un ordre (5); la négligence des ecclésiastiques dans l'exercice de leurs fonctions, surtout la violation de l'obligation de la résidence imposée aux bénéficiers (6) ou de la fréquentation du chœur, à laquelle sont tenus les réguliers, les chanoines des cathédrales et des collégiales, les vicaires et autres bénéficiers (7); l'abus de pouvoir des supérieurs.

Les Décrétales traitent dans un titre spécial *de Excessibus prælatorum et subditorum* (8). Parmi ces excès sont mentionnés: l'abus des contributions et des prestations excessives imposées aux ecclésiastiques, les empiétements commis par des individus ou des corporations entières sur les droits et priviléges des subordonnés, l'appropriation des fonctions et des revenus du bénéfice d'autrui, le cumul de bénéfices incompatibles, la collation de bénéfices à des sujets indignes, les attentats des prélats à l'insu des évêques diocésains, les em-

(1) C. 3, 5, 6, X, *de Apostat.*, v. 9.
(2) C. 9, dist. XXXV.
(3) C. 1, X, *de Clerico venatore*, v. 24.
(4) C. 1, X, *de Clerico percussore*, v. 25.
(5) *Voy.* IRRÉGULARITÉ.
(6) *Voy.* RÉSIDENCE (devoir de la).
(7) *Voy.* BRÉVIAIRE, n° 3.
(8) Gregor., l. V, tit. 31. Sext. V, 6. Clément, V, 6.

piétements sur les droits des évêques. Ces lois condamnaient surtout sévèrement l'abus de pouvoir dans l'application de peines illégales, de châtiments corporels (1). Parmi les violations des fonctions ecclésiastiques inférieures les canons désignent spécialement l'abus des prérogatives et priviléges, la négligence des solennités ecclésiastiques ordonnées par les évêques, des décrets et censures promulgués par eux, les irrégularités commises par les prêtres dans la célébration de la messe, le refus d'obéissance des conventuels à l'égard de leurs supérieurs, les fautes des curés procédant sans autorisation à des mariages de conjoints qui ne sont pas leurs paroissiens; enfin les fautes du clergé inférieur usurpant les pouvoirs de leurs supérieurs, etc., etc. En général ces délits sont aussi punis de la peine de la suspension. Mais ce sont surtout la violation du secret de la confession (*fractio sigilli*) (2), l'*absolutio complicis a peccato carnali* (3) et la sollicitation qui sont sévèrement punis (4).

Tous ces délits sont aujourd'hui encore, vu la nature de la chose, soumis exclusivement à la juridiction pénale de l'Église; seulement, en Allemagne, il faut notifier au gouvernement l'exécution des censures et des peines graves, telles que la suspension, la privation, la déposition, la dégradation, l'excommunication des ecclésiastiques munis d'un bénéfice.

PERMANEDER.

FAUTEUIL, *faldistorium*, siége qu'on peut plier et dont se sert l'évêque quand il s'assied dans l'église ailleurs que sur son trône habituel (*sedes*, *cathedra*). Il est inexact de nommer le trône *faldistorium* (5). Le fauteuil est un simple siége portatif, qu'on peut facilement déplacer et poser partout, tandis que la *cathedra* est un trône, ordinairement plus ou moins orné, couvert d'un baldaquin, ayant un dossier et des bras (1). Il ne faut pas non plus confondre le fauteuil avec les siéges, *banci*, sur lesquels s'asseyent les prêtres et ecclésiastiques de rang inférieur, lorsque l'évêque est sur son trône ou lorsqu'un prêtre célèbre un office solennel, grand'messe ou vêpres. Ces *banci* sont des siéges ordinaires, sans dossier et sans bras, recouverts d'une étoffe convenable (2).

FEBRONIUS (JUSTIN). *Voyez* HONTHEIM.

FÉCAN (3) ou FESCAN (4), en latin *Fiscannum, Fiscamnum, monasterium Fiscamnense,* ancienne abbaye et école situées dans le diocèse de Rouen, près de Calais. En 658 Waning, comte de Calais, *Caletorum comites seu præfecti*, d'une des familles les plus florissantes sous les Mérovingiens et les Carolingiens, fonda dans la vallée de Fécan un couvent de femmes que consacra S. Ouen (*Audoenus*), évêque de Rouen, en présence du roi Clotaire III et de plusieurs évêques de la province de la seconde Lyonnaise, *provincia Lugdunensis secunda* (*i. e. Rotomagensis*). Childemarque, pieuse vierge, entra, en qualité d'abbesse, à la tête de trois cents jeunes filles, dans le couvent, richement doté, entre autres par Clotaire. En 841 les Normands arrivèrent, sous la conduite de Hasting, et ruinèrent la pieuse maison. Cent quarante ans plus tard Richard I[er], duc de Normandie, songea à repeupler le monastère dévasté. Il bâtit en l'honneur de la sainte Trinité une église qui fut

(1) *Voy.* PEINES CORPORELLES.
(2) *Voy.* CONFESSION (sceau de la).
(3) *Voy.* COMPLICITÉ.
(4) *Voy.* SOLLICITATION.
(5) Conf. *Cerem. episc.*, l. I, c. 7, n. 4.

(1) *S. R. C.*, 6 Aug. 1703. *Cerem. episc.*, l. I, c. 13.
(2) *S. R. C.*, 3 Jan. 1611. *S. R. C.*, 19 Maj. 1614.
(3) *Gallia christiana*, XI, 201.
(4) *Acta SS. Ordinis S. Bened.*

consacrée en 990, et envoya dans le monastère des chanoines chargés du culte divin. Son fils Richard II se vit obligé malheureusement de chasser ces chanoines, qui avaient secoué le joug de la discipline. Il s'adressa à S. Majolus, abbé de Cluny, pour en obtenir des frères. N'ayant pas réussi, il se retourna vers S. Guillaume, abbé de Dijon, avec plus d'instance encore. Guillaume répondit qu'il connaissait les Normands, que c'était un peuple rude et indiscipliné, qui était habitué non à bâtir des églises et des couvents, mais à les détruire; qu'il ne se sentait par conséquent pas disposé à suivre l'appel qui lui était parvenu. Mais Richard ne se laissa pas rebuter; il renvoya une nombreuse députation vers Guillaume, qui, vaincu par cette persévérance, finit par consentir, vint lui-même à Fécan, et fit fleurir la maison sous son autorité, *ut mox omnes Galliæ ecclesias transcenderet habitu suæ religionis*. Il arriva de tous côtés, même d'Angleterre, des candidats au couvent. L'abbé, n'ayant trouvé dans toute la contrée (le chroniqueur dit dans toute la France) aucune école où les jeunes clercs pussent apprendre la lecture et la psalmodie, en fonda une à Fécan même et lui préposa des frères habiles et zélés. Vraisemblablement les plus célèbres de ces maîtres furent Joscelin et Bérenger, *homines apprime litterati*, qui avaient quitté la cour et embrassé la vie monastique. L'instruction fut donnée indistinctement à tous ceux qui habitaient le monastère, grands et petits, libres et vassaux; on nourrissait même les pauvres, afin que nul ne fût privé par des nécessités matérielles de cet aliment de l'esprit. Le concours devint de plus en plus grand, et, dit le chroniqueur, il est certain que beaucoup d'églises en tirèrent un grand profit (1).

(1) *Vita S. Guilelmi, abbatis*, dans les *Acta S. Bened.*, sæc. VI, part. I, p. 327.

Sous le même duc Richard II, à la demande de Guillaume, le monastère fut exempté par Rome de la juridiction de l'archevêque de Rouen (1), et douze cures furent subordonnées au couvent, avec la même exemption. Seize autres paroisses s'y ajoutèrent durant l'épiscopat de Hugues III, et enfin la juridiction (*quasi episcopalis*) de l'abbé s'étendit en tout sur trente-six paroisses, situées dans différents diocèses. Trois abbayes, celles de *S. Mariæ de Bernaio*, *S. Taurini Ebroicensis*, *S. Bertæ Blangiacensis*, furent elles-mêmes soumises à la juridiction de l'abbé de Fécan, et de là les trois mitres des armes du couvent. En 1689 l'archevêque de Rouen voulut attaquer l'exemption de l'abbaye et remit une plainte au roi de France; mais le savant abbé de Fécan, dom Guillaume Fillatre, défendit ses prérogatives dans un *Mémoire pour autoriser le droit qu'a l'abbaye de Fécan d'être immédiatement soumise au Saint-Siége*, Paris, 1690. Cette importante et riche abbaye, la plus considérable de la province, appartenait alors à la congrégation des Bénédictins de Saint-Maur.

Cf. Tassin, *Hist. des Savants de la congrégation de Saint-Maur;* Theiner, *Hist. des Établissements ecclésiastiques*, p. 60; Mabillon, *Annal. Bened.*, t. IV, 62, 152.

KERKER.

FÉDER (MICHEL), docteur et professeur de théologie à Wurzbourg, naquit en 1753 à Œllingen (ressort de Röttingen, dans le cercle bavarois de la basse Franconie et d'Aschaffenbourg), suivit, après ses études élémentaires, les cours du muséum de l'hôpital de Jules, à Wurzbourg, d'où, jusqu'à sa ruine, en 1803, sortirent bon nombre de solides serviteurs de l'État et de l'Église. Après avoir achevé ses études philosophiques, il fut reçu en 1772 au séminaire de

(1) Conf. *Gallia christ.*, XI, 203.

Wurzbourg. Le prince-évêque Adam-Frédéric (1755-1779), qui rendit de grands services à l'enseignement, fonda l'école normale des instituteurs, et, après l'abolition de l'ordre des Jésuites, s'occupa avec une grande sollicitude d'attirer de bons maîtres à l'université, fit soutenir à Féder des thèses de théologie, et le fit promouvoir à la licence en 1777. La même année il devint prêtre, entra dans le ministère, fut, en 1785, nommé aumônier de l'hôpital de Jules, et en même temps professeur extraordinaire de théologie par le prince-évêque François-Louis (1779-1795). En 1786 il fut promu docteur en théologie; en 1791, bibliothécaire de l'université; en 1795, élevé par le dernier prince-évêque Georges-Charles (1795-1808) aux fonctions de professeur ordinaire de théologie, du conseil de censure; en 1798, conseiller ecclésiastique.

Le gouvernement de l'électeur de Bavière ayant, en 1803-1804, entrepris une nouvelle organisation de l'université, Féder fut réduit aux fonctions de bibliothécaire en chef de l'université, et, en 1811, mis à la retraite. Il mourut en 1824. Féder fut un écrivain très-fécond; il fit imprimer un grand nombre de sermons; donna une traduction allemande des *Méditations de Louis Fabert sur les principaux points de la morale chrétienne* (Wurzbourg, 1786); composa ou traduisit plusieurs ouvrages de théologie pastorale: *Exhortations de Blanchard pour les diverses situations des malades*, traduites du français, Bamberg, 1785; *Cours de Pastorale*, de Gérard, traduit de l'anglais, Wurzbourg, 1803; *Magasin pratique et théologique pour les ecclésiastiques catholiques*, Nurenberg et Wurzbourg, 1798-99, etc. Il publia un *Magasin pour faciliter les progrès des écoles de l'Allemagne catholique*, Wurzbourg, 3 vol., 1791-97, et quelques *Opuscules* de littérature et de pédagogie; il prit part à la rédaction du *Journal des Savants de Wurzbourg*, qu'il rédigea de 1788 à 1792. Il se fit surtout connaître par les traductions suivantes:

1. *L'Ancien et le Nouveau Testament*, traduit par le Dr Henri Braun, revu et corrigé par le Dr Féder, Nurenberg, 1803, 2 volumes;
2. Vincent de Lérins, *Traité de l'antiquité de la Foi catholique*, traduit du latin, Bamberg, 1785;
3. *Écrits de S. Cyrille*, archevêque de Jérusalem, traduits du grec, Bamberg et Wurzbourg, 1786;
4. *Discours de S. Jean Chrysostome sur l'Évangile de S. Matthieu*, avec la collaboration d'Euloge Schneider, trad. du grec, 4 vol., Augsbourg, 1786;
5. *Discours de S. Jean Chrysostome sur l'Évangile de S. Jean*, avec la même collaboration, traduit du grec, 3 vol., Augsbourg, 1788;
6. *Dix Discours de Théodoret, évêque de Cyr, sur la Providence*, trad. du grec, Wurzbourg, 1788.

Voir *Lexique des Savants et des Écrivains du clergé catholique allemand*, par Fr.-K. Felder, vol. I, p. 210, Landshut, 1817, et vol. III, continué par Fr.-J. Waitzenegger, Landshut, 1822, p. 486; *Manuel général de la Bibliographie catholique*, Wurzbourg, 1847, article *Féder*.

SCHRODL.

FEILMOSER (ANDRÉ-BENOÎT) naquit le 8 avril 1777 à Hopfgarten, dans la vallée de Brixen, en Tyrol. Il était le fils d'un cultivateur dont les terres étaient situées sur la montagne. Ayant perdu son père de bonne heure, il fut élevé par sa mère, qui ne pouvait l'envoyer à l'école à cause de la distance. Elle lui apprit à lire et à écrire, et lui enseigna les premiers éléments de la religion avec une foi si vive et une tendresse si maternelle qu'elle fit une profonde impression sur son âme toute

naïve, et y posa les fondements de ce caractère grave et religieux qui plus tard frappait tous ceux qui approchaient de Feilmoser.

Sa mère, ayant cru reconnaître en lui un sens éminemment religieux et des dispositions heureuses, consentit au désir qu'il lui exprima de se vouer à l'état ecclésiastique, et un respectable prêtre qui administrait la paroisse de Hopfgarten, nommé Martin Kaisermann, consentit à le préparer, avec quelques autres enfants, aux études latines. En 1789 il fut envoyé au gymnase de Salzbourg ; en 1794 il suivit les cours de l'université d'Innsbruck. Après avoir fait deux années de philosophie, il entra, en 1796, dans le couvent des Bénédictins de Fiecht, près de Schwatz, où se trouvait alors un excellent orientaliste, Georges Maurer, qui s'était réfugié en Tyrol devant l'invasion des Français dans la forêt Noire, et sous la direction de ce savant religieux Feilmoser étudia sérieusement les langues bibliques et orientales. Son noviciat terminé, il fut envoyé à Saint-Georges de Villingen, dans la forêt Noire, et il y acheva ses études théologiques sous Maurer, qui était retourné dans son ancien couvent, et sous Godefroi Lumper (1). En 1800 il revint à Fiecht et fut chargé immédiatement de l'enseignement de l'exégèse de l'Ancien et du Nouveau Testament, fut ordonné prêtre le 30 mai 1801 et devint maître des novices à la fin de l'année. En 1802 il fut chargé de l'enseignement de la morale, et l'année suivante de celui de l'histoire ecclésiastique. Il était d'usage à cette époque, en Autriche, au lieu de faire subir des examens aux jeunes religieux qui se présentaient à l'université, de leur faire soutenir une discussion publique sur des thèses imprimées. Feilmoser fit à cet effet imprimer ses thèses sur la morale et l'introduction à l'étude de l'Ancien Testament, en 1803. Elles lui attirèrent de nombreux désagréments. Il avait déjà excité des préventions contre lui en sa qualité d'élève de G. Maurer, parce que Maurer, dans une discussion publique à Innsbruck, avait soutenu qu'il faut traiter les prétendus possédés comme des gens trompeurs ou trompés. Les thèses de Feilmoser furent donc soumises à une censure sévère, et l'on trouva scandaleuses les assertions contenues surtout dans l'Introduction, suivant lesquelles les livres de Job, Jonas, Tobie et Judith sont des poëmes didactiques, et on crut reconnaître dans ses thèses de morale les principes de Kant. L'ordinaire de Brixen fit des représentations à l'abbé de Fiecht, lui reprocha la doctrine que les jeunes théologiens élevés dans son couvent y recevaient, et se plaignit principalement de ce qu'un maître comme Feilmoser eût la direction des novices. L'année suivante, les *Animadversiones in historiam ecclesiasticam* ayant été modifiées par la censure d'Innsbruck, l'ordinaire fit de nouveaux reproches à l'abbé de Fiecht, et le menaça, si Feilmoser publiait encore des propositions dangereuses, des mesures que le prince-évêque se verrait obligé de prendre, en vertu de son pouvoir épiscopal, contre Feilmoser, et de celles qu'il provoquerait contre le couvent pour lui faire retirer le droit d'enseigner et le contraindre à envoyer ses élèves à l'académie d'Innsbruck. L'abbé prit le professeur attaqué sous sa protection, et Feilmoser lui-même demanda, dans un écrit adressé à l'ordinaire, qu'on lui indiquât spécialement les passages incriminés, se déclarant prêt à les justifier, et, dans le cas où il n'y réussirait pas, à les rétracter; mais l'ordinaire, sans lui répondre, envoya ses thèses et la correspondance à Vienne, et dirigea une accusation contre lui et son couvent. L'empereur

(1) *Voy.* LUMPER.

fit faire une enquête par le gouvernement à Innsbruck : le résultat en fut favorable à Feilmoser, et l'affaire en resta là. Toutefois on lui retira la direction des novices, et l'abbé Alphonse Pacher, qui l'avait toujours protégé, étant mort, Feilmoser perdit aussi, sous son successeur, la chaire qu'il occupait (1806), et fut envoyé comme prêtre auxiliaire à la cure d'Achenthal, dépendant du couvent. Le 13 novembre de la même année le gouvernement de Bavière le chargea de la chaire des langues orientales et de l'introduction à l'Ancien Testament à l'université d'Innsbruck (le Tyrol avait été donné à la Bavière après la paix de Presbourg). Il y obtint en 1808 le grade de docteur en théologie, et fut en outre chargé de l'enseignement de l'exégèse du Nouveau Testament. L'année suivante, les professeurs Bertholdi, Spechtenhauser et Schultes ayant été renvoyés en Autriche, Feilmoser eut encore l'histoire ecclésiastique à enseigner; mais cela dura peu de temps, car le 19 août de la même année il fut arrêté par les ordres d'André Hofer et emmené dans le Pusterthal, où, grâce à l'intervention du juge provincial Ottlmayr, sa captivité fut rendue plus supportable qu'on ne l'avait décidé. En 1810 l'université d'Innsbruck fut convertie en lycée. Feilmoser, conservant son rang, y fut nommé professeur et assesseur du recteur. En 1811 il occupa aussi la chaire de catéchétique, à laquelle s'ajouta celle de philologie grecque et latine en 1810. Lorsqu'en 1817 on eut introduit le nouveau plan scolaire de l'Autriche, il obtint, malgré l'opposition de ses adversaires, l'enseignement de l'exégèse du Nouveau Testament. Mais alors aussi les anciennes plaintes se renouvelèrent plus vives que jamais contre lui, et en 1818 on publia à Augsbourg un écrit anonyme dans lequel on cherchait à démontrer que la doctrine de Feilmoser était pleine de dangers pour la religion. L'écrit fut interdit, mais les attaques continuèrent, et la suppression du libelle lui ôta les moyens de se défendre publiquement, les lois de censure interdisant la réfutation d'un livre défendu. Sur ces entrefaites la faculté de théologie catholique de Tubingue lui fit un appel, auquel il répondit, et le 25 avril 1820 parut le décret de sa nomination. Il enseigna à Tubingue l'exégèse du Nouveau Testament, qu'il avait spécialement étudiée dès sa jeunesse et dans laquelle son érudition était aussi vaste que profonde. Le respect de ses collègues, respect que personne ne pouvait refuser à son aimable et attrayant caractère, l'attention et l'amour de ses auditeurs, et la faveur prononcée des autorités civiles et ecclésiastiques lui rendirent bientôt chère sa nouvelle patrie.

Dans ses dernières années la faiblesse de sa vue lui causa beaucoup de chagrin et l'empêcha de s'occuper de ses études aussi assidûment que de coutume. Tandis que les soins donnés par un habile médecin arrêtaient les progrès du mal, un refroidissement subit causa au vieux professeur une fièvre catarrhale qui se jeta sur la poitrine et devint incurable. Le malade, qui avait supporté ses douleurs avec une rare patience et un entier abandon, mourut le 20 juillet 1831.

Outre les nombreux articles insérés par Feilmoser dans les Revues, dans les Annales de la Littérature et de l'Art en Autriche et la Revue trimestrielle de Théologie de Tubingue, il avait publié :

1. *Proposition de morale chrétienne pour les examens publics dans le couvent des Bénédictins de Fiecht*, Innsbruck, 1803 ; 2. *Propositions pour servir à l'introduction aux livres de l'Ancien Testament et aux antiquités hébraïques*, Innsbruck, 1803 ; 3. *Animadversiones in historiam ecclesiasticam, quas pro publica disputatione in monasterio Fiechtensi discutiendas*

proposuit Benedictus Feilmoser, OEniponte, 1803; 4. *Propositions pour servir à l'introduction des livres du Nouveau Testament et à l'herméneutique biblique,* Innsbruck, 1804; 5. *Introduction aux livres du Nouveau Testament,* Innsbruck, 1806; 6. *Abrégé de la Grammaire hébraïque de Jahn,* à l'usage du lycée royal de Bavière d'Innsbruck, 1812; 7. *de la Manie de voir partout des hérésies,* Bottweil, 1820.

L'ouvrage principal de Feilmoser est son *Introduction au Nouveau Testament.*

Cf. Felder, *Lexique des Savants et des Écrivains du clergé catholique d'Allemagne*, I, 216; Meusel, l'*Allemagne savante,* XVII, 556; XXII, 119; *Gazette univ. ecclésiast.*, 1831, n° 133; *Nécrologe moderne des Allemands,* année 1831, t. II, p. 644.

FELBIGER (JEAN-IGNACE), né en 1724 à Gross-Glogau, en Silésie, devint, en 1746, membre du chapitre princier des chanoines réguliers de Saint-Augustin de Sagan, en Silésie, plus tard prévôt du chapitre, se rendit célèbre par les soins qu'il apporta à ce qui pouvait contribuer aux succès des écoles populaires et à l'éducation des instituteurs en Silésie. En 1774 l'impératrice Marie-Thérèse l'appela à Vienne, et le nomma directeur général de l'instruction de tous ses États allemands. Le zèle de Felbiger donna un grand élan au département qui lui était confié. De nombreuses écoles furent créées sous son impulsion ; les enfants furent retenus plus longtemps dans les écoles ; une méthode générale d'enseignement fut prescrite; on composa, on publia des livres élémentaires, on forma des maîtres, on institua des cours de catéchétique et de méthode. Il organisa de même l'École normale, d'où plus tard malheureusement sortirent de si pauvres maîtres. Felbiger s'occupa sans relâche de cette direction des écoles jusqu'en 1782. A cette époque l'empereur Joseph le nomma prévôt du chapitre collégial de Presbourg. Il y mourut en 1788. Les nombreux écrits qu'il publia sont la plupart des livres scolaires, pédagogiques, populaires. On connaît son *Catéchisme des écoles de l'empire* et ses *Leçons sur l'art de catéchiser,* Vienne, 1774.

FELGENHAUER (PAUL), enthousiaste protestant qui se fit remarquer au dix-septième siècle, était fils d'un pasteur protestant de Putschwiz, en Bohême, étudia la médecine, qu'il n'exerça guère, mais s'adonna spécialement à l'étude de la théologie et de la littérature mystique, comme le prouvent ses nombreux écrits, dont Arnold a donné la nomenclature dans son « Histoire de l'Église et des Hérésies. »

D'après ces livres il considérait les Catholiques, les Luthériens et les Calvinistes comme des sectaires réprouvés, et se consolait dans l'attente du règne de mille ans, époque de la conversion générale des Juifs. Il soutenait avoir reçu la vérité immédiatement de Dieu, comme Luther, saint Paul et les autres apôtres. Il réfutait les Sociniens, affirmait que le Christ est le Fils incréé de Dieu, mais faisait descendre directement du ciel la chair du Christ. Il distinguait une triple cène, mais niait que le Christ fût réellement présent dans aucune. Un point sur lequel il revient sans cesse dans ses écrits, c'est la corruption des prédicateurs protestants de son temps, qu'il flagelle sans pitié. On ignore où il résida d'habitude. Exilé de Bohême avec d'autres protestants, il séjourna tantôt dans les Pays-Bas, tantôt dans la basse Saxe, surtout à Béderkésa, près de Brême. Son fanatisme le fit souvent mettre en prison. Il mourut probablement peu après 1659.

Voir Arnold, *Hist. de l'Égl. et des Hérés.*, Francfort, 1729, t. III, ch. 5.

FÉLICIENS. *Voyez* ADOPTIONISTES.

FÉLICISSIMUS, diacre de Carthage, ordonné à l'insu et contre le gré de son évêque, S. Cyprien, était un homme sans mœurs et sans probité, qui fut accusé d'avoir soustrait l'argent des pauvres et devint le chef d'un schisme qui prit son nom.

En 250 il se mit à la tête de quelques prêtres hostiles à S. Cyprien, qui prétendaient que la conduite de ce prélat à l'égard des Chrétiens tombés durant la persécution de Dèce avait été d'une trop grande sévérité, et voulaient que ces Chrétiens déchus fussent admis de nouveau dans l'Église, sans pénitence longue ni difficile. Comme à Carthage, ainsi qu'à Rome, il y avait, même parmi les confesseurs, des gens qui étaient d'accord avec ces prêtres, en ce sens que, contre le gré de S. Cyprien, ils faisaient un usage imprudent du droit qu'ils avaient d'intervenir en faveur des Chrétiens déchus, et comme ces prêtres recevaient en effet dans la communion de l'Église les apostats sur la seule présentation des billets de ces confesseurs (*libelli pacis*), il se forma un schisme formel contre Cyprien, auquel, disait-on, il n'appartenait pas de s'élever contre les tombés et même contre les confesseurs, lui qui avait pris la fuite durant la persécution.

Or il n'avait fui, on le sait, que pour se conserver à son diocèse, qui ne pouvait à cette époque périlleuse se passer de son premier pasteur, et en temps et lieu il sut payer de sa personne et de sa vie, comme le prouvèrent son dévouement au milieu de la peste et son héroïque martyre. Cyprien étant, par le motif que nous venons d'indiquer, absent de Carthage, et le nombre des Chrétiens qui avaient renié la foi durant la persécution de Dèce, et qui s'accommodaient fort d'obtenir de la manière la plus facile une indulgence plénière, n'étant que trop considérable, le schisme se propagea rapidement. Félicissimus et les autres chefs du parti tinrent une assemblée sur une certaine montagne voisine de la ville, d'où ces schismatiques reçurent plus tard le nom de *Montanistes*. Ils refusaient en général de se soumettre aux ordres que Cyprien envoyait de sa retraite, et déclarèrent excommuniés ceux qui lui obéissaient. Afin de faire reconnaître leur schisme au loin, un des prêtres indignes qui menaient la bande, et qui était chargé d'ailleurs de bien des méfaits, nommé *Novat*, fut envoyé à Rome, où il s'associa à *Novatien*, qui, enseignant précisément une opinion contraire, niait que l'Église eût le pouvoir de pardonner jamais aux apostats et de les recevoir dans sa communion, et avait, sur ce motif, élevé un schisme dans l'Église romaine.

S. Cyprien, avant de revenir à Carthage, combattit le schisme par ses lettres et excommunia Félicissimus et ses adhérents. A son retour, après la fête de Pâques 251, il convoqua le premier synode des évêques d'Afrique, dans lequel le schisme de Novatien fut jugé; Félicissimus et ses partisans furent excommuniés, et tous les évêques présents souscrivirent une lettre qu'ils adressèrent à ce sujet au Pape Corneille. En même temps les Pères du synode promulguèrent un décret en plusieurs articles, qui fut également envoyé à Rome et aux autres Églises, et qui renfermait les canons conformément auxquels les Chrétiens tombés devaient être admis dans l'Église. Ces canons reposaient sur un principe qui, tenant le juste milieu entre une sévérité excessive, poussant au désespoir, et un relâchement contraire à toute discipline, admettait l'apostat à la communion de l'Église, un peu plus tôt, un peu plus tard, suivant la grandeur de la faute, suivant le zèle des pénitents et d'autres circonstances, mais qui dans tous les cas soumettait à une pénitence longue et pénible. Quoique, dans un second synode

tenu par S. Cyprien à Carthage en 252, on résolut de recevoir immédiatement tous les vrais pénitents, parce qu'on se sentait à la veille d'une nouvelle persécution, le schisme persévéra; les schismatiques élurent même parmi eux le prêtre Fortunatus évêque de Carthage, et Félicissimus se rendit de sa personne à Rome, auprès du Pape Corneille, pour faire recevoir dans la communion de l'Église romaine son faux évêque. Il échoua, et le schisme tomba bientôt.

Cf. Cypr., *Ep.* 38, 39, 40, 42, 55; Baron., *Ann.* ad ann. 254; Pagi, *Crit.* ad ann. 250, 251; Fleury, *Hist. ecclés.* ad ann. 250-253.

SCHRÖDL.

FÉLICITÉ (SAINTE). Les actes authentiques du martyre de cette sainte et de ses sept fils se trouvent dans la Collection de dom Ruinart, et ont été réimprimés par les Bollandistes à la date du 10 juillet. Ces actes sont confirmés par les louanges que S. Pierre Chrysologue, archevêque de Ravenne et docteur de l'Église, donne à ces témoins de la foi dans son sermon 134, et par celles du Pape Grégoire le Grand prononçant un discours dans la basilique de Sainte-Félicité le jour de sa fête, et qu'il tira des *Gestis ejus emendatioribus*. Ainsi, du temps de S. Grégoire, à côté des actes authentiques, il existait déjà des actes moins certains du martyre de Ste Félicité et de ses sept fils. Les Bollandistes, préoccupés du désir de donner toujours tout ce qu'ils ont pu recueillir, afin d'épuiser chaque fois la matière, ont publié, outre les actes authentiques, des actes apocryphes, auxquels ils n'attribuent aucune valeur. La teneur principale des actes authentiques, lesquels, comme le remarquent Tillemont et les Bollandistes, furent vraisemblablement écrits en grec et traduits en latin plus tard, est la suivante:

Au temps de l'empereur Antonin il s'éleva un mouvement très-violent parmi les prêtres idolâtres contre les Chrétiens. Félicité, noble matrone, qui avait consacré sa vie à Dieu depuis qu'elle était veuve, et qui passait le jour et la nuit en prière, édifiant chacun par sa sainteté, fut arrêtée par ordre de l'empereur avec ses sept enfants, et livrée au préfet de la ville, Publius. Le préfet chercha à entraîner dans l'apostasie la mère et ses fils par toute espèce de caresses, de promesses, de menaces et de mauvais traitements; mais tous ses efforts échouèrent. Félicité répondit que le Saint-Esprit ne permettrait pas qu'elle fût vaincue par le diable, et qu'une fausse commisération pour ses fils ne serait que de la cruauté et de l'impiété. « Regardez le ciel, disait-elle à ses enfants, regardez en haut; c'est là que le Christ vous attend avec ses saints! Combattez pour vos âmes et montrez-vous fidèles à l'amour du Christ. » Et c'est ce qu'ils firent. *Janvier* déclara que la sagesse du Seigneur l'aiderait à tout surmonter; *Félix* répondit que ni lui ni ses frères ne se laisseraient détourner de l'amour de Jésus-Christ; *Philippe* dit que celui qui sacrifie aux idoles est en danger de perdre son salut éternel; *Silvain* ajouta que celui qui honore les démons se perd avec eux et tombe dans le feu éternel; *Alexandre*, enfant tendre encore, s'écria: « Je suis un serviteur du Christ; je le reconnais de bouche, je lui suis fidèle dans mon cœur; malgré ma jeunesse je possède une vieille sagesse, et je n'adore qu'un Dieu; » *Vitalis* répliqua que, précisément parce qu'il désirait vivre, il adorait le vrai Dieu et non les démons; enfin *Martial* parla le dernier. « Tous ceux qui ne reconnaissent pas que le Christ est le vrai Dieu, dit-il, seront précipités dans le feu éternel. »

Publius ayant rendu un compte exact à l'empereur Antonin, celui-ci envoya ces vaillants athlètes du Christ à diffé-

rents juges, qui les condamnèrent à divers supplices; la mère de ces héros mourut la dernière : elle eut la tête tranchée. Les actes finissent en les louant comme des vainqueurs, des martyrs, des citoyens du ciel, des amis du Christ, qui vit et règne avec le Père et l'Esprit-Saint dans les siècles des siècles.

Ce qui prouve que cet héroïque martyre fut de tout temps en grand renom dans l'Église catholique, ce sont les antiques oratoires et les vieilles basiliques de Rome, dédiés à ces martyrs, bâtis ou restaurés par les Papes Boniface I[er] et Symmaque; ce sont les mentions honorables qu'en font tous les martyrologes, qui placent la fête de Ste Félicité au 23 novembre et celle de ses sept fils au 10 juillet, quoiqu'on ne sache pas exactement dans quel mois, à quel jour, pas même dans quelle année et sous quel règne ils furent mis à mort, et que Ruinart entende Antonin le Pieux par l'Antonin que nomment les actes, et rattache la mort de ces saints à l'an 150, tandis que Baronius et Tillemont admettent le règne des empereurs Marc-Aurèle Antonin et Lucius Vérus Antonin. Quant à la date du martyre, ils diffèrent entre 175 et 164. On voit dans quels cimetières ces saints martyrs furent ensevelis à Rome dans le très-ancien Martyrologe de Bucher, où on lit : *Sexto idus* (*i. e. Julii*) *celebratur festum Felicis et Philippi in Priscillæ* (*i. e. cœmeterio*), *et in Jordanorum* (*i. e. cœmeterio*), *Martialis, Vitalis, Alexandri; et in Maximi* (*i. e cœmeterio*), *Silani hunc Silanum martyrem, Novati furati sunt, et in Prætextati* (*i. e. cœmeterio*), *Januarii*. Le cimetière où fut ensevelie la mère se nomma celui de *Sainte-Félicité*. Plusieurs reliques de ces saints ont été transférées en Allemagne. On lit dans la vie de S. Meinwerk, évêque de Paderborn, que pendant son séjour à Rome le Pape lui fit différents présents : *Tertium dimidium corpus septem fratrum filiorum S. Felicitatis, qui sub Antonino imperatore passi sunt, Philippi videlicet, Juvenalis et Felicis, et cranium S. Blasii*, etc., etc. (1).

En 851 Alexandre fut transporté de Rome à Wildeshausen, ville alors située dans le duché de Holstein-Oldenbourg, et le récit authentique et contemporain de cette translation existe encore. Les Bollandistes l'ont publié, en en omettant la première partie, en supplément aux actes de Ste Félicité et de ses fils (2). Scheidt l'a inséré tout entier dans sa *Bibliotheca historica*, Gœtting., 1758, et Pertz dans ses *Monum. Germ. hist.*, 6, II, p. 673, etc., d'après le manuscrit original des deux auteurs qui existe dans la bibliothèque royale de Hanovre. Ces deux auteurs sont le célèbre moine Rodolphe de Fulde, continuateur instruit et fidèle des *Annales* de Fulde, supérieur de l'école monastique, conseiller de conscience de l'empereur Louis II, qui écrivit l'histoire de cette translation à la demande de celui qui l'avait opérée, en y ajoutant tous les actes communiqués par ce dernier en 863; et Méginhard, disciple de Rodolphe, également moine à Fulde, qui, après la mort de son maître (865), acheva son ouvrage à l'aide des mêmes secours (3), et dédia le tout au prêtre Sunterolt, plus tard archevêque de Mayence. Conformément à ce récit, qui renferme divers détails utiles à l'histoire de Saxe, celui qui fit la translation du corps de S. Alexandre fut le comte Waltpert (*al.* Waltbracht) lui-même, le neveu de l'héroïque prince saxon Witekind, élevé à la cour de l'empereur Lothaire, qui, pour expier ses péchés et afin d'ob-

(1) Bolland., t. I, ad 5 Jun., p. 520.
(2) L. c.
(3) Conf., sur Rodolphe et Méginhard, Pertz, *Mon. Germ. hist.*, t. I, p. 338.

tenir des reliques pour ses compatriotes, *quatenus earum signis et virtutibus sui cives a paganico ritu et superstitione ad veram religionem converterentur*, fit un pèlerinage à Rome, avec des lettres de recommandation de l'empereur au Pape et à d'autres personnages. Le Pape lui-même accorda, *congregata multitudine civitatis, S. Dei Genitricis reliquias et aliorum sanctorum quam plurium,* NEC NON ETIAM SANCTI ALEXANDRI, MARTYRIS, BEATÆ FELICITATIS FILII, CORPUS INTEGRUM, PRÆSENTE OMNI POPULO.

Fier de posséder ce précieux trésor, Waltpert vint en Allemagne, et eut, durant son voyage, mais surtout à Wildeshausen, le bonheur de se convaincre que beaucoup de malades étaient guéris par l'intercession d'Alexandre. Du reste le couvent d'Ottobeuern en Souabe se vante aussi de posséder le corps de S. Alexandre, fils de Ste Félicité; mais les preuves qu'il en donne ne peuvent être comparées aux actes authentiques de la translation de Rodolphe et de Méginhard. Il est probable que l'Alexandre d'Ottobeuern est différent du fils de Ste Félicité (1).

Cf. *Acta Martyr.* de D. Ruinart; Bolland. ad 10 Julii; Tillemont, *Mémoires*, 1re édit., Paris, 1701, t. II, p. 312.

SCHRÖDL.

FÉLIX D'APTONGE. *Voyez* DONATISTES.

FÉLIX DE NOLE (SAINT), prêtre et confesseur, souvent nommé martyr, que Dieu glorifia du don des miracles, et que l'Église d'Occident honora dès le quatrième siècle, souffrit deux fois le martyre, vraisemblablement sous les empereurs Dèce et Gallus. Un témoin respectable et absolument digne de foi, S. Paulin, le célèbre évêque de Nole († 431), dont Grégoire de Tours (1), le prêtre Marcellus de Nole et le V. Bède (2) ont tiré les actes du martyre de S. Félix, célébra les souffrances et les miracles du saint dans quinze, ou, d'après Muratori, quatorze chants. D'après Paulin, Hermias, riche Syrien, qui s'était fixé à Nole en Campanie, était le père de Félix. Celui-ci devint de bonne heure lecteur, puis exorciste, et enfin prêtre. Il obtint à un haut degré l'affection de son vieil évêque Maxime, qui l'avait attiré au saint ministère et le considérait comme l'héritier de son siége. Le saint évêque ayant fui, pour se conserver à son troupeau, au moment d'une persécution inattendue, les persécuteurs firent d'autant plus cruellement tomber leur fureur sur Félix. On le jeta dans une prison dont le sol était couvert de tessons tranchants; on le chargea de chaînes; on mit ses pieds dans des entraves. Tout à coup, au milieu de la nuit, un ange resplendissant de lumière lui apparaît, le délivre de ses chaînes et le mène dans les champs; il y trouve l'évêque Maxime, sans abri, roide de froid et de faim, respirant à peine, agonisant. Félix, profondément ému, baise le visage de son père spirituel; il essaye, mais en vain de réchauffer de son haleine les membres glacés du vieillard et d'en obtenir une réponse ou un mouvement. En vain il cherche autour de lui de quoi ranimer le martyr; il ne trouve ni feu, ni cordial, pas une goutte d'eau. Il s'adresse au Christ, il implore son assistance, et aperçoit tout à coup un raisin suspendu à un buisson. Il en presse le suc à travers les dents serrées du vieillard, qui revient peu à peu à lui, reconnaît son sauveur, est porté par lui dans sa maison, où la pauvre vieille femme qui soignait l'évêque reçoit son maître avec surprise et joie. La persé-

(1) *Voy.* Feyerabend, *Hist. du monastère impérial d'Ottobeuern*, t. I.

(1) L. I, *de Glor. MM.*, c. 104.

(2) *Voy.* Bolland., 14 Jan., *S. Felix*.

cution diminua peu de temps après, et Félix reprit publiquement les fonctions de son ministère.

Ces jours de paix furent de courte durée : la tempête gronda de nouveau. Félix fut recherché, découvert, mais ne fut pas reconnu, soit que la vue des archers se troublât ou que le visage du saint changeât à leurs yeux. Il parvint ainsi à se cacher dans les décombres d'un vieux mur; mais il fut dénoncé, les archers revinrent, et déjà ils étaient devant l'ouverture du réduit où s'était abrité le saint, lorsqu'une toile d'araignée, largement étendue en cet endroit, les convainquit qu'ils avaient été trompés et leur fit tourner leur fureur contre les dénonciateurs.

Félix resta caché pendant six mois dans une citerne, où une servante de Dieu, divinement inspirée, lui apporta sa nourriture, sans en avoir elle-même la conscience, étant chaque fois dans un état d'extase qui lui ôtait le sentiment de ce qu'elle faisait et du lieu qu'elle visitait. Enfin Félix put retourner à son église. Les fidèles voulurent l'élire évêque à la mort de Maxime, mais ils ne purent obtenir son consentement.

De même que Félix repoussait les dignités, il dédaignait les richesses. Il se contentait d'un petit jardin et d'un champ qu'il avait loué et qu'il cultivait lui-même, ne voulant pas réclamer les biens de son père, dont il avait hérité durant la persécution. Félix mourut probablement sous le règne de Valérien ou de Galiénus. Au temps de S. Paulin des pèlerins venaient de fort loin visiter le tombeau de Félix à Nole, et il s'y faisait un grand nombre de guérisons miraculeuses. Il est à remarquer que S. Augustin envoya d'Afrique des ecclésiastiques à Nole, sur le tombeau de S. Félix, pour y déposer leur serment d'abjuration.

Voyez, quant aux basiliques dédiées au saint et à celle bâtie par S. Paulin : Boll., *in Vita sancti Paulini*, 22 *Jun.*; Ruinart, *Actes des Martyrs;* Boll., *ad* 14 *Jan.*, *in Vita sancti Felicis,* où se trouvent, outre les hymnes de S. Paulin en l'honneur de S. Félix, l'histoire de ses souffrances par le prêtre Marcellus, par Grégoire de Tours et Bède ; Tillemont, *Mémoires,* t. IV, p. 226 et 652, Paris, 1701.

SCHRÖDL.

FÉLIX, Manichéen d'Afrique, au temps de S. Augustin, vint en 408 à Hippone pour s'y faire des partisans. Il était un des savants et des habiles de sa secte, mais d'un caractère sans élévation. S. Augustin eut une conférence de deux jours avec lui, dans son église, en présence du peuple. On dressa procès-verbal. Ce sont, dit le saint, des documents officiels de l'Église, quoiqu'on me les attribue. Il y fut question de Dieu, du Christ, de l'Esprit-Saint, de la nature de l'homme, de la liberté. La conférence se termina par la conversion de Félix. Il rédigea un acte d'abjuration dans lequel il dit : « Moi, Félix, qui ai cru en Manès, je le condamne désormais, lui et sa doctrine, et l'esprit qui l'anime et qui m'a séduit; je réprouve tous les blasphèmes de Manès. » Cette conversion porta un rude coup à toute la secte en Afrique.

Cf. August., *Retract.*, l. II, c. 8; *de Actis cum Felice Manichæo gestis libri duo*, *Opp.*, t. VIII de l'édit. des Bénédict., dans Migne, p. 520; Baron., ad ann. 408, n. 128.

GAMS.

FÉLIX, proconsul et gouverneur de la Judée, de la Galilée, de la Samarie et de Pérée, était un de ces affranchis en faveur qui se permettaient tout sous l'empereur Claude. Il dut vraisemblablement sa liberté à l'empereur et à sa mère Antonia, comme l'indiquent les prénoms de Claude (1) et d'An-

(1) Dans Suidas.

toine (1) qu'il portait. Il sut s'y prendre si habilement en toutes choses qu'il obtint la main de Drusille, une des parentes de l'empereur (2). On comprend facilement, d'après cela, et d'après l'influence toute-puissante de son frère, le célèbre Pallas, pourquoi le grand-prêtre Jonathas, durant son séjour en Judée, fut déterminé à demander Félix pour gouverner la Judée au nom de l'empereur (3). Félix entra en charge au moment où il n'y avait plus aucun ordre dans les provinces qu'on lui confia, c'est-à-dire dans les années 52-59 ou 60 (4), alors qu'une lutte incessante divisait les fanatiques politiques et religieux de toute espèce, cherchant, chacun à sa façon, à prévenir les jugements de Dieu qui menaçaient la Palestine. Quoique Félix calmât momentanément les agitations fiévreuses de ces provinces, mît à la raison les bandes de brigands ou les sicaires qui l'infestaient, et déjouât les attaques encore plus sérieuses des faux prophètes (5), il excita une nouvelle fermentation par sa basse avarice, par des passions vulgaires, qu'il satisfaisait à tout prix.

C'est ainsi qu'il parvint à blesser profondément les sentiments des Juifs par la manière dont, après la mort de sa première femme, il épousa Drusille (6), sœur d'Agrippa II, et ce fut à ce sujet vraisemblablement que S. Paul parla devant lui de la justice, de la chasteté et des jugements à venir (7); c'est ainsi que l'assassinat de Jonathas, qui le gênait et se croyait tenu en conscience de lui faire des représentations, n'était pas

(1) Tacite, *Ann.*, 12, 54; *Hist.*, 5, 9.
(2) Tacite, *Hist.*, 5, 9.
(3) Jos., *Antiquit.*, XX, 8, 5.
(4) Conf. Anger de Temp., in *Act. ap. ratione*, p. 88-106. Hug, *Introd.*, 3e éd., t. II, p. 115-117.
(5) Jos., *Bell. Jud.*, II, 13, 2-7; *Antiquit.*, XX, 8, 5, 9.
(6) *Voy.* DRUSILLE.
(7) *Act.*, 24, 25.

fait pour lui concilier l'esprit des Juifs (1), qu'irritait d'ailleurs sa partialité en faveur des Grecs (2). Cette situation difficile et l'avarice du proconsul expliquent la conduite qu'il tint à l'égard de l'Apôtre des nations amené prisonnier devant lui. Il le traita doucement parce qu'il en espérait une forte rançon (3), et néanmoins, en quittant la province, il laissa l'Apôtre en prison afin de disposer en sa faveur les Juifs par ce sacrifice offert à leur fanatisme (4). Malgré cette condescendance les plaintes contre son administration ne manquèrent pas; mais le crédit de Pallas les couvrit. Félix recouvra la faveur de la cour, car il obtint une troisième femme de sang royal (5), qui n'est d'ailleurs pas connue.

BERNHARD.

FÉLIX (SAINT), martyr, et sa sœur, Ste RÉGULA, furent, dès la plus haute antiquité, honorés comme les premiers propagateurs du Christianisme à Zurich et dans les environs. On lit dans les Bollandistes, au 11 septembre, que Félix et sa sœur, fuyant la fureur de l'empereur Maximien, irrité contre la légion thébaine, traversèrent les déserts de Claroma à Zurich, où ils s'arrêtèrent et s'occupèrent de pratiques pieuses et de la conversion des païens, jusqu'au moment où le gouvernement de l'empereur les fit mettre à mort, environ vers l'an 303.

Notker raconte le même fait dans son Martyrologe, *ad III Idus Septembris*, après avoir dit: *Nativitas sanctorum martyrum* FELICIS *et* REGULÆ, SORORIS EJUS, *quorum festivitas, quia solennis apud nos veneratur, passionisque eorum conscriptio pluribus nota*

(1) Jos., *Antiquit.*, XX, 7, 1; XX, 8, 5.
(2) Jos., *Bell. Jud.*, XIII, 6, 7; *Antiquit.*, XX, 8, 9.
(3) *Act.*, 24, 17-26.
(4) *Act.*, 24, 22-27.
(5) Suet., *Claud.*, 28.

habetur, etc (1). Il est probable que ce frère et cette sœur, dont on ne peut contester le martyre et la sépulture à Zurich, avaient déjà une chapelle dans cette ville lorsque Adalbert, abbé de Disentis, en 670, fuyant l'invasion des Avares, se retira à Zurich, emportant les reliques de son prédécesseur Sigisbert et du saint martyr Placide, ainsi que les ornements les plus précieux de son église (2). Cette chapelle, étant probablement trop petite, de peu d'apparence, ou peut-être tombant en ruines vers la fin du septième siècle, fut remplacée, entre 691 et 695, par une nouvelle église que fit bâtir un noble allemand, nommé Robert, vraisemblablement en l'honneur de S. Félix et de Ste Régula, tandis que le frère de Robert, Wichard, fondait un couvent à Lucerne, double fondation d'où peu à peu naquirent les villes de Lucerne et de Zurich (3). Quoique la cathédrale de Zurich (*Grossmünster*) soit l'œuvre d'Othon, la chapelle funèbre du côté sud-ouest du chœur peut toutefois être identique avec l'église bâtie par Robert, ou être cette église restaurée, ou encore être une construction du temps de Charlemagne, auquel le chapitre de Zurich fait remonter son origine (4). En 853 Louis le Germanique donna le bourg et les autres possessions de Zurich au couvent de religieuses qu'il bâtit, au delà de la Limmat, pour ses filles Hildegarde et Berthe, en face du chapitre, couvent *quod situm est in eodem vico Turego*, UBI S. FELIX ET S. REGULA, MARTYRES CHRISTI, CORPORE QUIESCUNT (5).

Depuis le treizième siècle on nomma toujours, avec S. Félix et Ste Régula, le martyr *S. Exuperantius*, peut-être parce que le corps de ce saint repose avec ceux de Félix et de Régula dans une même église.

Cf. *Communic. de la société des Antiquaires de Zurich*, Zurich, 1841, t. I et II ; Rettberg, *Histoire de l'Allemagne,* Göttingue, 1846-1848, t. I, p. 109, et t. II, p. 126.

SCHRÖDL.

FÉLIX I, Pape, remplaça S. Denys et eut pour successeur Eutychien. Les données sur le commencement et la fin de son règne sont divergentes. Le plus vraisemblable est qu'il gouverna l'Église pendant cinq ans (de 269 à 274), sous les empereurs Claude et Aurélien. Les quatre-vingts Pères réunis à Antioche avaient envoyé au Pape S. Denys un rapport sur la déposition de Paul de Samosate et l'élection de Domnus ; mais ce Pape était mort à l'arrivée de la lettre, et elle fut remise à Félix. On peut facilement présumer la réponse du Pape, mais il n'en reste aucune trace. Paul protesta contre sa déposition. Il chercha à se maintenir par la force dans son diocèse et dans sa demeure épiscopale. Le litige fut soumis à l'empereur Aurélien, revenant de Palmyre à Antioche (272-273). L'empereur décida que la demeure épiscopale serait à celui à qui les évêques d'Italie et de Rome l'adjugeraient, ce qui prouve l'autorité dont jouissait dès lors le siége de S. Pierre. Félix décida naturellement contre Paul, et il est probable que sa réponse était contenue dans la lettre qu'il adressa à Maxime d'Alexandrie, lettre dont nous possédons encore un fragment. Le *Liber Pontificalis* rapporte que Félix ordonna que les saints mystères seraient célébrés sur les tombeaux des martyrs ; mais c'était là une antique tradition que Félix ne fit vraisemblablement que confirmer ou rappeler. Félix mourut de la mort

(1) *Voir Canisii Lect. ant.*, ed. Basnage, vol. II, p. III, p. 173, Amstelod., 1725.

(2) Mabill., *Ann.*, t. I, p. 504.

(3) *Voir* Neugart, *Cod. diplom. Alemanniæ*, t. I, p. 7-8, et le même, *Episcop. Const.*, t. I, p. 47-48.

(4) Neugart, *Episcop. Const.*, t. I, p. 89.

(5) Neugart, *Cod. diplom.*, t. I, p. 284.

des martyrs, durant la persécution d'Aurélien. Le fragment de la lettre à Maxime que nous venons de mentionner, extraite elle-même d'un plus grand écrit adressé à cet évêque, se trouve dans les actes de la première session du concile d'Éphèse (431), dans l'*Apologeticus* de S. Cyrille d'Alexandrie, dans Marius Mercator; il est cité dans le *Commonitoire* de Vincent de Lérins. On a suffisamment réfuté l'assertion de ceux qui prétendent que ce passage appartient à Félix II. Le faux Isidore a attribué quatre lettres à Félix Ier.

Félix II fut Pape pendant l'absence de Libère, exilé par ordre de Constance (355). Les données sont en général assez d'accord sur ce point qu'il fut institué, contre le gré du clergé et du peuple, par les impériaux ou les Ariens; mais il n'y a plus nul accord sur le reste. Fut-il Pape légitime ou non? Gouverna-t-il l'Église un, deux ou trois ans? Mourut-il martyr? Quitta-t-il Rome au retour de Libère (358)? Fut-il chassé? Par qui? Combien de temps vécut-il après sa déposition ou son abdication? — Nous suivrons les indications du *Liber Pontificalis*, qui dit de Félix : « Ce Pape était Romain; son père se nommait Anastase; il régna un an, trois mois, trois jours. Il proclama Constance hérétique, ce qui lui valut d'être décapité par ordre de l'empereur. Il fit, en novembre 355, une ordination dans laquelle il consacra vingt et un prêtres, deux diacres et dix-neuf évêques pour divers diocèses. Il subit la mort à la Corogne, en même temps que beaucoup de prêtres et d'autres fidèles, au mois de novembre. Les Chrétiens enlevèrent son corps durant la nuit et l'ensevelirent dans l'église de la voie Aurélienne, à deux milles de la ville, église qu'en qualité de prêtre il avait fait bâtir. »

L'entrée de Félix dans ses fonctions ayant été irrégulière et illégale, et sa fin ayant été racontée de diverses manières, il fut question, en faisant la révision du Martyrologe romain, sous le Pape Grégoire XIII, d'omettre le nom de Félix; mais, la veille du jour dédié à la mémoire de S. Félix, le 28 juillet 1582, on trouva, dans l'église des saints Côme et Damien, un antique tombeau de marbre avec cette inscription : « Ci gît le corps du saint Pape et martyr Félix, qui condamna l'hérétique Constance (1). » On crut que cette découverte n'avait pas été faite sans une volonté providentielle, et on laissa le nom de Félix dans le Martyrologe. Le faux Isidore a attribué trois lettres à ce Pape: l'une de S. Athanase à Félix, la réponse de ce Pape, et une troisième lettre au même Athanase et « à tous les autres prêtres du Seigneur (2). »

Félix III, ou II, si le précédent Félix n'est pas considéré comme Pape légitime, occupa le trône de S. Pierre depuis 483 jusqu'en 492, lorsque Odoacre régnait en Italie et que les Ostrogoths envahissaient ce royaume. Félix fut le trisaïeul du Pape Grégoire Ier. Jean Talaya, patriarche d'Alexandrie, chassé par les Eutychiens, remit à ce Pape une plainte contre Acace, patriarche de Constantinople, qui s'était associé au parti des Eutychiens. Félix envoya, en qualité de légats, les évêques Vital et Misène à Constantinople, pour y demander à l'empereur Zénon la déposition de Pierre Mongus, évêque intrus d'Alexandrie, la reconnaissance du concile de Chalcédoine, et l'envoi à Rome du patriarche Acace, afin qu'il s'y lavât des accusations portées contre lui. Les légats furent menacés de mort s'ils n'entraient pas en communion avec Pierre et Acace.

(1) Baronius, ad ann. 357, n. 63. Bellarm., l. IV, *de Pont. Rom.*, c. 9.

(2) *Voir*, sur Félix, une *Dissertation*, dans Nat. Alex., dont la conclusion est défavorable à ce Pape, sæc. IV, diss. 32, a. 3.

Les menaces furent vaines; mais les légats se laissèrent vaincre par des présents, des caresses et de fausses promesses. On s'engagea par serment à réserver la décision de cette affaire à Rome. Au retour des légats, ils se trouvèrent précédés par le bruit de leur défection. Ils apportaient, de Zénon et d'Acace, des lettres pleines de mépris pour Jean Talaya et d'éloges en faveur de Pierre Mongus. Le Pape réunit soixante-sept évêques autour de lui : les légats furent exclus de la communion de l'Église, ainsi que Pierre et Acace. Tutus, défenseur de l'Église romaine, porta ce jugement et une lettre du Pape à l'empereur Zénon, en Orient; mais, à son tour, il se laissa séduire et fut également exclu de la communion ecclésiastique (485). Tout espoir de retourner à Alexandrie étant perdu pour Talaya, le Pape lui transmit l'évêché de Nole, qu'il administra pendant de longues années et où il mourut en paix. Quant à Acace, il marchait de plus en plus résolûment dans la voie qu'il s'était frayée. Il fit expulser d'Antioche le patriarche Calendio, qu'il avait lui-même sacré, et fit rétablir Pierre Foulon, qui deux fois avait été chassé de ce siége. En octobre 485, Félix réunit un concile à Rome. Pierre Foulon y fut excommunié; on fit connaître la sentence à Zénon, en lui demandant de renvoyer l'intrus de son siége. Félix rejeta à plusieurs reprises l'édit de l'empereur, dit l'*Henoticum*, destiné à réconcilier les Catholiques avec les monophysites; il le fit dans les termes les plus nets, sans toutefois qualifier cet acte d'hérétique. Toutes ces discussions entre Rome et l'Orient provoquèrent la première séparation des deux Églises, qui, en 519, se réconcilièrent. — La seconde année du règne de Félix vit naître une sanglante persécution des Catholiques, ordonnée par Huneric, roi des Vandales. Heureusement ce prince mourut dès 484. Son successeur Gundamond rendit la paix à l'Église. Ceux qui étaient tombés durant la persécution demandèrent à rentrer en grâce. En 487 Félix assembla de nouveau trente-huit évêques autour de lui; ils arrêtèrent les conditions de la réintégration des réclamants, distinguèrent trois classes de pénitents, et rétablirent les peines canoniques dans leur antique sévérité. Félix mourut le 24 février 492. Il est honoré comme un saint. Les quinze lettres authentiques qu'on a de Félix, plus d'autres dissertations et divers actes officiel, se trouvent dans les recueils ordinaires. L'abbé Migne les a récemment réimprimés, *Patrol.*, t. LVIII, p. 890-973, Paris, 1847.

Félix IV, ou III, fut élevé au siége apostolique en 526, à la demande instante de Théodoric, roi des Ostrogoths, auquel le clergé et le conseil de la ville cédèrent, afin d'éviter un schisme. Félix était digne de son élévation; il se distingua par le soin qu'il prit des églises des martyrs, par son humilité, sa simplicité et sa bienfaisance. Il reconstruisit l'église (romaine) de Cosme et Damien. On lui attribue faussement deux lettres. Sa lettre à Césaire d'Arles, *de Laicis ad sacerdotium ante probationem non promovendis*, est authentique. Félix mourut en octobre 529; son nom est parmi celui des saints.

Félix V, antipape. *Voyez* Amédée VIII.

Cf., sur tous ces Papes, les Bollandistes, *Lib. Pont.; Martyrolog. Romanum;* Anastas. *Biblioth.;* Pagi, *Brev. Pont. Rom.;* Novaes, *Summi Pontifici;* Constant., *Epist. Pontif.*, les *Conciles*, dans Mansi, Hardouin, Platina, *V. Pont.;* Artaud, *Histoire des souverains Pont.; Patrologie* de l'abbé Migne; Tillemont, *Mém., etc.*

Gams.

FÉLIX D'URGEL. *Voyez* Adoptianistes.

FÉLIX DE CANTALICE (S.) naquit en 1513 à Cantalice, dans les États de l'Église, grandit pauvre, simple, joyeux et toujours en prière, au milieu des troupeaux qu'il gardait.

Les légendes des ermites qu'il se faisait lire lui inspirèrent le désir de les suivre dans les voies de la perfection; mais, réputant la vie érémitique trop dangereuse, il demanda à être admis parmi les Capucins. Cette famille, encore jeune alors, de la grande congrégation des Franciscains, le reçut dans son sein, et la vie d'abnégation et d'austérité extrême du jeune frère lai fit éclater aux yeux de tous les vertus de pauvreté et de mortification que le nouvel ordre avait mission de répandre dans la chrétienté. En 1545 il prononça ses vœux. Il fut envoyé à Rome, où il conquit l'amitié et l'admiration de S. Philippe de Néri, ainsi que celles des cardinaux. Lorsqu'il mourut, à l'âge de soixante-quatorze ans, le 18 mai 1587, Rome entière s'inclinait devant ses éminentes vertus, et dès 1625 Urbain VIII le proclamait bienheureux.

La bulle de sa canonisation fut promulguée en 1724 par Benoît VIII. Clément XII l'avait canonisé dès 1712. La vie du saint, qui se trouve chez les Bollandistes (*Maji*, t. IV, p. 203 sq.), contient une foule de traits intéressants et extraordinaires.

FELL. *Voyez* BIBLE (*éditions de la*).

FELLER (FRANÇOIS-XAVIER DE), écrivain fécond du dix-huitième siècle, naquit à Bruxelles en 1735, entra en 1754 dans l'ordre des Jésuites, occupa plusieurs chaires dans leurs établissements de Luxembourg et de Liége, et remplit les fonctions de prédicateur à Nivelle (1771) jusqu'au moment de l'abolition de l'ordre.

Il continua pendant quelque temps à prêcher, entreprit de fréquents voyages et vécut habituellement à Liége. Il déploya une grande activité dans les années 1785-89, d'un côté en prenant une part très-vive au mouvement universel excité dans les Pays-Bas autrichiens contre les réformes désorganisatrices et despotiques de Joseph II, en les combattant par ses écrits, et d'un autre côté en défendant vigoureusement les droits du Saint-Siége, attaqués par les déclarations de la punctation d'Ems, à l'occasion de la nouvelle nonciature instituée à Munich. Obligé en 1794 de quitter Liége à l'approche des armées françaises, il se rendit en Bavière, à la cour du prince-évêque de Freisingen et Ratisbonne, Joseph Conrad, baron de Schroffenberg, avec lequel il séjourna alternativement à Freisingen, Ratisbonne et Berchtesgarden. Il mourut à Ratisbonne le 23 mai 1802. Feller était une tête bien organisée; il avait des connaissances très-étendues, notamment en littérature, en histoire ecclésiastique et en politique. Il écrivit avec un infatigable zèle un grand nombre d'opuscules dans lesquels il donna de constantes preuves de son zèle pour le Christianisme, l'Église catholique et le Saint-Siége.

Ses deux ouvrages les plus importants sont: le *Journal historique et littéraire* et le *Dictionnaire historique*. Il eut pour son journal quelques collaborateurs; cependant l'ouvrage est presque tout entier de lui. Il parut à Luxembourg et à Liége, dans les années 1774-94, en 60 gros volumes; il renferme beaucoup de dissertations sur diverses matières. Feller ne manque aucune occasion de défendre la religion et de réfuter ses adversaires. On a fait plus tard des extraits de cet ouvrage. Son *Dictionnaire historique, ou histoire abrégée de tous les hommes qui se sont fait un nom par le génie, les talents, les vertus, les erreurs, etc., depuis le commencement du monde jusqu'à nos jours*, parut d'abord à Liége, en 1781, en six vol. in-8°; à Augsbourg, 1781-84, 6 vol.

ı-8°; puis une seconde édition améorée parut en 1789-97; une troisième, n 1809, portant l'année 1797. Henrion a fait paraître en 20 vol. in-8°, Paris, 832-33; puis, après l'avoir entièrement etravaillée, une autre édition en quatre rands volumes in-8°, Paris, 1837. Enn une édition *revue et continuée usqu'en* 1848, *sous la direction de l. C. Weiss, conservateur de la bibliothèque de Besançon, et de M. l'abé Busson*, a paru en 9 vol. grand in-8°, deux colonnes, Paris, 1848-49, chez iaume frères. Ses opuscules sur la controverse relative à la nonciature et son *Coup d'œil sur le congrès d'Ems* ont té mis à profit dans les notes et les bservations ajoutées au texte de la *Responsio Pii Papæ VI ad metropolitanos Moguntinum, Trevirensem, Coloniensem et Salisburgensem, super Nuntiaturis apostolicis*, Leodii, 1790. *Le Catéchisme philosophique*, Liége, 773 et 1787, qui a surtout en vue la éfutation de la philosophie des incrélules et expose les preuves du Christianisme contre ses ennemis, a été traluit en italien et en allemand.

Il écrivit en outre : *Réclamations belgiques*, Liége, 1787, 17 vol.; *Observations théologiques sur la juridiction des prêtres hérétiques*, ibidem, 1794, etc., et donna plusieurs éditions d'anciens auteurs. Quelque grand qu'ait été le succès de la plupart des écrits de Feller, il n'eut pas le même bonheur pour ses observations sur la bulle de Pie VI, *Auctorem fidei*, promulguée contre le synode janséniste de Pistoie, observations qui furent contredites dans un écrit spécial du cardinal Gerdil (1). Feller fit paraître un certain nombre de ses ouvrages sous le voile de l'anonyme, d'autres sous l'anagramme de Flexier de Reval.

(1) *Gerdilii Opp.*, edit. Rom., 1806-1821, t. XIV.

Cf. *Dictionnaire historique* par F.-X. de Feller, cité plus haut, édition Gaume; *Notice sur la vie et les ouvrages de M. l'abbé de Feller*, Liége, 1802; Baader, *la Bavière savante*, t. Ier, Nurenb. et Sulzbach, 1804; *Encycl. univ.* d'Ersch et Gruber; *Thesaurus librorum rei cathol.* article Feller, Wurzb., 1847.

SCHRÖDL.

FEMME (SITUATION DE LA) *dans le paganisme et le Christianisme.*

A. Nous renvoyons à l'article suivant (FEMMES CHEZ LES ANCIENS HÉBREUX) pour ce qui concerne leur situation avant l'ère chrétienne dans le judaïsme.

En général cette situation était plus défavorable qu'elle ne le devint depuis le Christianisme, car la base vraiment morale et sacrée qui fonde la famille manquait dans l'antiquité. Quoique la femme païenne pût par son énergie et sa valeur personnelle améliorer, en beaucoup de cas, sa situation, et la rendre, de fait, tout autre que celle que nous dépeignent les écrivains de l'antiquité, surtout quand ils parlent de la femme de l'Orient, il n'en est pas moins incontestable que sa situation légale et celle que lui avaient faite les mœurs et l'habitude n'était en aucune façon heureuse. Les vices de la vie domestique rejaillissaient sur la vie publique, et les défauts de celle-ci réagissaient sur la vie intérieure; le despotisme public et privé, la dureté et la cruauté envers les faibles et les subordonnés s'unissaient à l'impureté et à la dépravation des mœurs, et trouvaient leur justification et leur sanction dans la religion même du paganisme et ses énervants exemples.

Sauf quelques peuples, notamment de race germanique, qui se distinguèrent par une certaine fraîcheur et une certaine pureté naturelle, les peuples païens montrèrent en général peu d'estime,

sinon un mépris absolu pour la femme, qu'ils distinguaient à peine des esclaves et des choses, et qui, même parmi les plus civilisés, chez les Grecs par exemple, n'avait que le choix entre une réclusion étroite dans l'intérieur de la famille et une dissolution complète en dehors de ce cercle. On ne pensait guère à l'action spirituelle et morale que la femme peut exercer autour d'elle; sa mission se bornait uniquement, là où il y avait de l'ordre, à la propagation de la famille et à l'économie domestique. L'histoire nous donne à cet égard toutes les preuves désirables, lors même qu'elle présente quelque exception à cet état général, tout comme, dans un sens inverse, il est certain que l'idée morale du Christianisme n'est pas toujours et partout réalisée dans les familles et les peuples qui portent le nom de Chrétiens.

D'après le témoignage d'Hérodote, les femmes chez les *Babyloniens* étaient vendues à l'encan. Chaque femme devait, une fois dans sa vie, se prostituer en l'honneur de Vénus ou Mylitta, en demeurant pendant un certain temps à cette fin dans son temple (1). Les filles des *Lydiens* se prostituaient toutes pour gagner de quoi s'établir (2). La polygamie régnait parmi les *Perses* (3), ainsi que chez les *Thraces*. A la mort du mari les femmes se disputaient pour savoir celle que le défunt préférait, et la discussion était soutenue devant ses amis. Celle en l'honneur de laquelle intervenait le jugement était ornée de la main des hommes et des femmes, et ses plus proches parents l'immolaient sur le tombeau de son mari et l'ensevelissaient avec lui (4). Ils ne surveillaient pas leurs filles et leur permettaient de se donner au premier venu; mais, quant aux femmes, qu'ils achetaient à un haut prix de leurs parents, ils les gardaient très-sévèrement (1).

(1) Hérod., I, 196-199. Strabo, XVI, 1, 20.
(2) Id., I, 93.
(3) Id., I, 135.
(4) Id., V, 5.

En *Arménie* les familles les plus distinguées consacraient leurs filles à la déesse Anaïtis, et, d'après une loi du pays, lorsqu'elles l'avaient servie pendant un certain temps, on les mariait, personne ne trouvant à redire à de pareilles unions (2). Chez les *Mèdes* chaque homme avait cinq femmes, et c'était un honneur pour une femme d'avoir plusieurs maris; moins que cinq était une honte (3). Les *Indiens* épousaient plusieurs femmes, qu'ils achetaient de leurs parents pour une paire de bœufs. Les plus pauvres, qui ne pouvaient marier leurs filles, les conduisaient au marché pour les vendre (4). Chez les Perses les mages pouvaient épouser leur propre mère (5) et, comme le dit Diogène de Laërce (6), leurs propres filles, usage que suivaient aussi les grands (7). Parmi les *Massagètes* régnait la communauté des femmes (8).

En *Égypte* les deux sexes étaient dans un rapport inverse à ce qui a lieu d'ordinaire, quant au travail : les femmes suivaient les affaires du dehors, pendant que les hommes tissaient dans la maison. De même ce n'étaient pas les fils, mais les filles, qui avaient l'obligation d'entretenir les parents (9).

Chez les *Grecs* les femmes étaient plus considérées que chez les Orientaux: elles étaient encore très-contraintes

(1) Hérod., V, 6.
(2) Strab., XI, 13, 16.
(3) Id., XI, 12, 11.
(4) Id., XV, 1, 62.
(5) Id., XV, 3, 20.
(6) IX, § 83.
(7) Conf. Minuc. Fél., *Octav.*, 31. Tertull., *Apol.*, c. 9. Brissonius, *de Regio Persarum principatu*, l. II, c. 155.
(8) Hérod., I, 216.
(9) Strab., II, 35.

uant aux relations extérieures (1), mais lles n'étaient plus les esclaves de leurs naris (2). La femme grecque n'osait as, il est vrai, se mêler des affaires du nari, mais elle était maîtresse dans sa naison, qu'elle ne pouvait quitter sans écessité. Tout son temps était absorbé ar les soins domestiques; non-seulement elle présidait à tout, veillait à outes les provisions, élevait ses enfants, nais encore elle préparait elle-même eurs vêtements. Elle se rendait dans a salle du tissage (ἱστὸν ἐποίχεσθαι) (3), andis que les esclaves lui préparaient a laine et filaient. Si ce n'était guère que hez les pauvres que la femme s'occuait des soins de la cuisine, toutefois elle ortait en général la clef de la chambre les provisions, à moins que sa négligence ou la passion de l'ivrognerie, réquente chez les femmes dans l'antiquité (4), n'obligeât le mari à garder les lefs. Les appartements des femmes ne ouvaient être visités que par les parents es plus proches; mais cette exclusion 'avait lieu que pour les filles non maiées. Celles-ci étaient généralement levées et instruites par la mère, qui herchait à leur transmettre d'une manière pratique ses connaissances et ses alents. Les filles recevaient un enseignement commun pour le chant et la lanse des chœurs, destinés au culte livin.

En somme, le mariage était consiléré comme une affaire légale, presque omme un mal nécessaire. Dans le choix lu mari il ne s'agissait pas du penchant personnel et du libre consentement; la jeune fille prenait celui avec qui ses parents avaient traité directement ou par un intermédiaire officieux. Ce traité constituait les fiançailles, nécessaires pour un mariage légalement valable (ἐγγύησις). Dans les temps homériques le fiancé achetait en quelque sorte la fiancée (1). Plus tard ce fut au contraire une affaire d'honneur pour les parents de la jeune fille de la doter, dot qui, en cas de divorce, était restituée, et pour laquelle la femme avait une garantie hypothécaire. Le traité conclu, le mariage recevait sa consécration religieuse par le sacrifice offert aux dieux sous la protection desquels l'union se contractait. Le temps privilégié pour la conclusion du mariage était l'hiver, dans le courant de la pleine lune. Après le repas de noce, auquel la fiancée assistait voilée parmi les femmes, on la parfumait, la couronnait, la plaçait dans un char, qu'accompagnaient les accords des flûtes et des guitares, et on la menait de la maison de ses parents dans celle de l'époux. Le fiancé se trouvait également dans le char, à côté d'un ami qui l'accompagnait; dans le cas d'un second mariage il se faisait représenter. La fiancée était accompagnée, tandis que sa mère suivait le char une torche à la main. La mère du fiancé attendait, également munie d'une torche, à la porte de sa maison. Arrivée au foyer conjugal, la nouvelle épouse recevait, au milieu de ses nouveaux hôtes, des friandises comme cadeaux de bien-venue, et tout se terminait par des cérémonies d'un caractère assez peu sérieux, et variées suivant les localités. Le peu de cas que les Grecs faisaient moralement du lien conjugal est bien marqué dans les lois de Sparte. On n'y connaissait qu'un but

(1) Conf. van Stegeren, *de Conditione domestica feminarum Atheniensium*, Zwoll, 1839, p. 22, et les *Décisions de Solon*, dans *Plutarque*, c. 21.

(2) Aristote, *Polit.*, I, 15. Jacobs, *Œuvr. mél.*, IV, p. 223 sq.

(3) *Odyss.*, V, 62; X, 222.

(4) Aristoph., *Thesmoph.*, 735; *Eccl.*, 218; *Athénée*, X, 57, et Droysen, *Hist. de l'Hellénisme*, II, p. 589.

(1) Cf. Lenz, *Hist. des Femmes dans les âges homériques*, p. 56.

physico-politique au mariage, qui assurait à l'État une génération vigoureuse. Le mariage y était prescrit comme en Crète. Le célibataire était soumis à une peine et l'objet du mépris public. Le mariage avec une femme stérile ne liait pas (1). Le mari pouvait, en vue de la postérité, partager avec d'autres ses droits conjugaux. A Athènes l'union conjugale était en plus haute estime, mais la propagation de la race en était aussi le but suprême (2). La monogamie était du reste prédominante en Grèce; mais à côté du mariage existait, comme chez les Romains (3), le concubinage, c'est-à-dire la cohabitation extra-légale d'un homme et d'une femme non mariés, la femme étant à un degré inférieur à l'homme, soit comme esclave, soit comme affranchie (4).

Les *Romains* considéraient le mariage comme l'union volontaire de deux personnes de sexe différent pour vivre en communauté d'après le droit divin et humain (5). Cette haute signification du mariage romain manquait d'abord au *contubernium*, c'est-à-dire à l'union d'un esclave et d'une esclave avec le consentement de leur maître, ou d'un homme libre et d'une esclave, ou d'un esclave et d'une femme libre. Le mariage d'esclaves n'était qu'une relation de fait, sans droit, et ne valait que selon le droit naturel, *jus naturæ*. Les deux conjoints, *contubernales*, étaient réunis par le hasard ou la volonté de leur maître, ou par leur propre penchant. Une telle union n'étant pas considérée comme un mariage, la violation du lien ne constituait pas l'adultère. La

(1) Hérod., VI, 61; conf. V, 39.

(2) Xénoph., *Memor.*, II, 2, 4.

(3) Voyez plus bas.

(4) Conf. K.-F. Hermann, *Manuel des Antiquités privées de la Grèce*, Heidelberg, 1852, p. 42 et p. 143.

(5) *Voy.* MARIAGE (législation du).

haute signification du mariage romain manquait également au concubinage légalement autorisé, *concubinatus* (1). La différence était importante notamment par rapport aux enfants, car ceux-ci n'avaient légalement un père que lorsqu'ils étaient issus d'un mariage proprement dit (2). Le mariage romain proprement dit, *matrimonium*, était donc ou :

a. Juste, légitime, *justum*, *legitimum*, c'est-à-dire conforme au droit strict;

b. Ou valable selon le droit des gens, *jus gentium*, sans effet civil.

Le *matrimonium* était pour les deux parties précédé du *connubium*, droit de conclure un mariage romain strict, dont les citoyens romains étaient seuls capables; il fallait en outre, comme conditions, la puberté, le consentement réciproque des conjoints et le consentement de ceux sous la puissance desquels ils se trouvaient. Le mariage donnait au père pleine puissance sur ses enfants, *justi liberi* ou *legitimi*. Le *matrimonium justum* était plus strict ou plus libre suivant qu'il était uni ou non à un contrat, *in manum conventio*, et ne pouvait, dans le premier cas, être conclu que par la *confarreatio*, la *coemtio* ou l'*usus*, les trois espèces de contrats matrimoniaux romains. La première espèce, le contrat religieux, *confarreatio*, était vraisemblablement d'origine sabine (3); la *coemtio*, la plus ancienne du moins, était d'origine latine, quoiqu'on trouve aussi chez d'autres peuples l'habitude d'acheter la femme; la troisième espèce, *usus*, c'est-à-dire la cohabitation pendant une année sans une absence de trois nuits, *usurpatio trinoctii*, fut introduite pour donner le

(1) Voyez plus haut.

(2) Gaius, I, 64.

(3) Varron, *Re r.*, II, 4.

moyen aux personnes vivant dans une union libre de contracter un mariage plus strict.

Le mariage libre (sans *in manum conventio*) n'avait besoin d'aucune formalité, d'aucune solennité; il suffisait du consentement mutuel (*consensus facit nuptias*).

Les empêchements absolus du mariage étaient : le défaut de consentement paternel, le défaut d'âge et le mariage déjà existant d'une des parties. Les empêchements relatifs étaient : l'inégalité des conditions extérieures et la parenté. Sous ce dernier rapport étaient interdits : les mariages entre les parents et leurs enfants, entre les frères et sœurs, même de lits différents ou adoptifs, entre l'oncle et la nièce, la tante et le neveu, jusqu'au jour où, par des motifs personnels, l'empereur Claude leva cette dernière interdiction, que rétablit l'empereur Nerva. Les mariages entre cousins issus de germains ne furent d'abord pas défendus (1), mais ils furent interdits plus tard (2) et alternativement tantôt permis, tantôt prohibés. L'alliance ne devint un empêchement que sous les empereurs chrétiens; elle ne l'était pas en règle générale avant eux (3). La polygamie était défendue chez les Romains comme chez les Grecs. L'âge légal pour contracter mariage était pour les femmes douze ans, quatorze pour les hommes. Auguste ordonna que tout rapport conjugal serait nul, qui aurait eu lieu deux ans avant la conclusion du mariage, c'est-à-dire avant l'âge de dix ans (4); mais cette défense ne fut pas toujours observée.

Les trois espèces de contrats de mariage que nous avons citées plus haut

(1) Liv., I, 42. Dion, IV, 28-30.
(2) Ulp., 5, 6.
(3) Liv., I, 46. Plut., *Crass.*, I.
(4) Suet., *Aug.*, 34.

faisaient passer la jeune fille romaine de la puissance paternelle en la puissance du mari, *in manum conventio*, et lui donnait une situation analogue à celle de la fille de famille, *filia familias*. Elle ajoutait le nom du mari au sien, par exemple, *Antonia Drusi*; elle lui abandonnait ses biens, *parapherna* ou *bona paraphernalia*, acquérait dans la famille de son mari la plénitude des droits d'agnation, *familia mutatur* (1), et héritait à la mort du mari, *filiæ loco* (2). Celui-ci pouvait dans son testament lui assigner un tuteur, comme à sa fille (3).

Dans le mariage libre, sans *in manum conventio*, la femme devait naturellement le même respect et la même obéissance au mari, mais elle ne lui était pas personnellement soumise; elle ne perdait pas non plus la disposition de ses biens, si elle ne les lui transmettait pas librement. Cette différence influait aussi sur la dot; la femme pouvait se réserver des biens, *bona receptitia*.

Les fiançailles (4) précédant le mariage se concluaient dans la maison du père ou des plus proches parents du fiancé, où se rencontraient les personnes intéressées. On déterminait la dot et on promettait qu'elle serait payée le jour du mariage (5) ou plus tard, ordinairement en trois termes, *tribus pensionibus* (6). Le fiancé, *sponsus*, donnait à sa fiancé, *sponsa pacta*, auparavant *sperata*, un anneau qu'elle mettait au doigt annulaire de la main gauche, parce qu'on pensait qu'il était en rapport plus intime avec le cœur (7).

(1) Gaius, I, 111. Gell., 18, 6.
(2) Gaius, II, 139, 140, 159.
(3) Gaius, I, 148-150. Conf. Hasse, *Droits de propriété des époux*, I, p. 80.
(4) *Sponsalia rite facere*. Liv., XXXVIII, 57.
(5) Suet., *Claud*, 26 Juvénal, X, 335.
(6) Cic., *Attic.*, XI, 4, 23, et ult.
(7) Macrob., 7, 15.

On fixait aussi le jour de la noce (1).

La renonciation aux fiançailles, *conditione tua non utor*, se nommait *repudium*. On considérait comme un temps heureux pour le mariage, *nuptiæ*, le mois de juin (2), mais non le mois de mai (3), ni les calendes, les nones, les ides, plus certains jours désignés dans le calendrier comme noirs, *atri*.

Les solennités du mariage étaient généralement symboliques; on en peut voir le détail dans Arnobe (4). Le jour du mariage le fiancé mettait la toge prétexte, *toga prætexta*, et se consacrait à la Fortune virginale, *Fortuna virginalis* (5); la fiancée était couronnée (6), portait une longue robe blanche qu'entourait un cordon de laine, *balteus, zona, cingulum, quod vir solvebat* (7), attaché par un nœud d'Hercule, *nodo Herculis*. Son voile, *flammeum*, était de couleur jaune, *color luteus*, ainsi que sa chaussure. Aucun mariage ne se faisait sans consulter les auspices, sans offrir des sacrifices aux dieux, et surtout à Junon (8). On rejetait le fiel de la bête immolée, pour indiquer qu'il fallait éloigner toute amertume du mariage (9). Le soir commençait la marche solennelle de la fiancée, conduite dans la maison du fiancé (d'où *uxorem ducere* en parlant du mari, *nubere* en parlant de la femme). Plus le cortége était nombreux, plus il passait pour brillant (*officium celebre*); c'est à ce cortége que se rapporte la *Juno domiduca* et *iterduca*. En souvenir de l'enlèvement des Sabines, on feignait d'arracher les filles aux bras de leur mère (*abripiebantur*). Au mariage des veuves on évitait tout appareil. Autrefois la fiancée marchait; plus tard elle fut portée, au son des flûtes, et accompagnée par deux jeunes garçons dont les parents vivaient encore, *patrimi* ou *matrimi*; on la précédait avec des torches, et ses servantes suivaient avec un rouet, *colus comta et fusus cum stamine*. Un jeune garcon, *camillus*, tenait dans un vase (*cumerum* ou *cumera*) les ustensiles de l'épouse, *nubentis utensilia*, et des jouets pour les enfants, *crepundia*. La fiancée avait trois as, dont elle donnait l'un à l'époux, dont elle déposait le second devant les dieux lares, et dont elle sacrifiait le troisième dans un carrefour voisin, *compitum*. On arrivait en riant et en plaisantant, *sales et convicia*, à la maison de l'époux, ornée de lauriers (1), et dont les portes étaient ointes de saindoux (*ideo uxores dictæ, quasi unxores*) (2), et de là la *Juno unxia*. L'époux sortait de la maison et recevait de l'épouse la réponse à sa demande : *Ubi tu Gaius, ego Gaia*. L'épouse était alors portée par-dessus le seuil de la porte par les *pronubi*, pour ne pas risquer de se heurter contre le seuil, ou, suivant d'autres, pour ne pas abandonner spontanément sa virginité (3), et on criait *Talassio!* A son entrée dans la maison on lui en remettait les clefs comme à la maîtresse. De même que l'interdiction du feu et de l'eau (*aqua et igni interdicere*), c'est-à-dire des éléments indispensables à la vie, était employée comme forme de bannissement, ces deux éléments étaient employés dans la céré-

(1) Tér., *Andr.*, I, 1-75.
(2) Ovid., *Fast.*, VI, 221.
(3) L. c., v. 490.
(4) *Adv. Gent.*, II, 67.
(5) Propert., IV, 11, 33.
(6) Catull., 61, 6. Tertull., *Cor. mil. coronant et nuptiæ sponsos.*
(7) Paul. Diac., p. 63; de là *Juno cinxia*.
(8) Virg., *Æn.*, IV, 59:

Junoni ante omnes, cui vincla jugalia curæ.

(9) Conf. August., *Civ. D.*, VI, 9, sur les divinités ayant rapport au mariage.

(1) Catull., 64, 294.
(2) Serv., *ad Virg. Æn.*, IV, 458. Donat., *ad Terent. Hec.*, II. Plin., *Hist. nat.*, 22, 2.
(3) Plut., *Quæst. Rom.*, 29. Varron, chez Serv., *ad Virg. Ecl*, 8, 29.

monie du mariage comme symboles de l'établissement nouveau. La nouvelle épouse lavait les pieds du mari. Puis suivaient le repas nuptial, *cœna nuptialis*, et quelques autres usages, comme de jeter des noix aux enfants, *nuces relinquere*, ce qui indiquait que la femme renonçait aux jeux et aux occupations de l'enfance.

La *pronuba*, qui devait n'avoir été mariée qu'une fois (1), représentant la *Juno pronuba*, accompagnait la jeune femme dans son appartement. On trouve des représentations des solennités nuptiales des Romains sur beaucoup de leurs sarcophages (2).

D'après la loi de Romulus, l'homme seul avait le droit d'introduire une demande en divorce (*divortium*); la femme ne l'avait pas (3). Les motifs du divorce étaient : la violation de la fidélité conjugale, la supposition d'enfants ou leur empoisonnement, l'imitation des clefs particulières du mari, l'ivrognerie clandestine (4). Dans ce cas le mari décidait la question avec les parents (5). Malgré cette faculté, en 520 il n'y avait pas encore d'exemple de divorce; Carvilius Ruga fut le premier qui divorça pour cause de stérilité. En cas d'infidélité la femme perdait sa dot (6). Plus tard le divorce devint plus fréquent et eut lieu sous les prétextes les plus futiles. Sénèque dit : « Nos femmes comptent leurs années, non d'après les consuls, mais d'après le nombre de leurs maris (7). » Auguste restreignit le droit de se séparer *bona*

(1) Catull., 61, 186. Tertull., *Exhort. ad Cast.*, 13.
(2) *Voir* Bœttiger, *Noces aldobrand.*, p. 148-150. O. Muller, *Archéol. de l'art*, § 429.
(3) Plutarch., *in Romulo.*
(4) Id., *ibid.* Gell., X, 23. Pline, 14, 12.
(5) Dionys., II, 25.
(6) Val. Max., VIII, 2, 3.
(7) *De Benef.*, 3, 16. Juvénal, 6, 228. Martial, 6, 7.

gratia, comme on disait (1); Domitien de même.

Après la mort du mari la femme était tenue à un deuil de dix mois, au bout desquels elle pouvait convoler en secondes noces. Si elle se mariait avant l'expiration de ce terme, elle était considérée comme *infamis*. *Univira* (mariée une fois) est une épithète sur les tombes qui fait honneur aux femmes (2) : une femme mariée plusieurs fois, *multarum nuptiarum*, ne jouissait d'aucune considération (3). Le *flamen* et la *flaminica* ne pouvaient se marier qu'une fois (4). Une femme mariée pour la seconde fois ne pouvait toucher ni couronner les statues de la Pudeur, *Pudicitia*, de la Fortune, *Fortuna muliebris*, et de la Mère matinale, *Mater matuta* (5). Les formes du second mariage étaient aussi beaucoup moins solennelles et moins honorables que celles d'une première union (6).

Chez les *Germains* le mariage était extrêmement sévère et la monogamie strictement observée. Si, dans des cas rares, un homme avait plusieurs femmes, ce ne devait être qu'une distinction extérieure de son rang. La femme n'apportait pas de dot, mais l'homme en donnait une à la femme. Les parents assistaient aux présents offerts, les estimaient. Ces présents n'avaient aucun rapport aux ornements et aux commodités de la femme : c'étaient surtout des objets de guerre ou des ustensiles et

(1) Suet., *Aug.*, 34.
(2) Orelli, *Inscript.*, 2742, 4530. Reines, XIV, 73.
(3) Cic., *ad Att.*, 13, 29. Tertull., *Exhort. ad Cast.*, 13 ; *de Monogam.*, 12, 13.
(4) Tertull., *Exhort.*, 13.
(5) Liv., X, 23. Servius, *ad Virg. Æn.*, IV, 19. Tertull., *de Monog.*, 13.
(6) Conf. Brissonius, *de Ritu nuptiarum*, Lugd. Bat., 1641. Dans *Grævii Thesaur. antiq. Rom.*, t. VIII, Casalius, *de Ritu nuptiarum*, etc. Dans *Gronovii Thesaur. antiquit. Græc.*, t. VIII. Grupen, *Tractatio de Uxore Romana*, Hanoveræ, 1727. Kreyssig, *Silv. Afr.*, p. 65-69.

meubles domestiques, un cheval harnaché, un taureau, un bouclier, une lance, une épée. La femme remettait aussi au mari une pièce d'armure, afin de se rappeler qu'elle était destinée à partager le sort dur et incertain du guerrier ; et, en effet, on sait que les femmes germaines enflammaient souvent le courage de leurs maris pendant le combat et contribuaient ainsi à leurs succès. Elles portaient aussi en somme le costume des hommes, seulement il était généralement en lin (1). L'adultère était excessivement rare chez ce peuple si nombreux ; la punition en était sévère, instantanée et abandonnée aux maris. « Le Germain, dit Tacite (2), ne se rit pas des fautes et ne déclare pas de bon ton de séduire la femme ; les bonnes mœurs ont plus d'autorité parmi eux qu'ailleurs les bonnes lois. » Ils pensaient que la femme a quelque chose de saint et reconnaissaient en elle le don de prévoir l'avenir. Ainsi Velléda, sous Vespasien, passait pour un être d'une nature supérieure (3). Ils ne se mariaient en général qu'une fois. C'était un grave délit que de fixer le nombre des enfants.

Chez les *Gaulois*, comme chez les Égyptiens (4), les occupations des deux sexes étaient distribuées d'une façon contraire à l'habitude générale des autres peuples (5).

Quelque respect que tous les peuples que nous venons de citer eussent pour la sainteté du mariage, la femme y était en général opprimée (6).

B. *Situation des femmes dans le Christianisme.* Le Christianisme changea radicalement l'état moral des femmes comme toutes les autres situations sociales.

Le sexe fut naturellement la base du mariage ; mais le rapport sexuel fut sanctifié par un amour supérieur, par une consécration plus haute ; le mariage fut ramené à sa forme, à son unité et à sa dignité originaires (1). A la place d'Ève, mère du genre humain, l'humanité trouva en Marie une seconde mère dont devait sortir la Rédemption, comme de la première femme était provenue la chute. Marie fut proposée aux femmes comme modèle et prototype de l'obéissance, de la sainteté, de l'amour maternel, et elle donna à son sexe une valeur et une dignité qu'il n'avait connues ni dans le paganisme ni dans le judaïsme : l'union des sexes dans le mariage devint, en vue de l'union du Christ avec son Église, un *sacrement* (2) ; le lien qui unit les époux fut considéré comme indissoluble (3).

Après la mort, un second mariage fut sans doute permis à l'époux survivant, mais le second mariage ne fut pas considéré autant que le premier (4). Du lien qui unit les époux, du but moral auquel ils aspirent en commun, en se soutenant mutuellement, et dont doivent les rapprocher de plus en plus les enfants que Dieu leur donne, résultent, pour la vie de famille, base essentielle de la société humaine, une considération plus haute, pour l'amour chrétien qui enveloppe et anime tous les membres de cette société une valeur plus grande, une caution plus ferme et plus sûre que celles qui existaient tant que l'union entre l'homme et la femme n'avait été traitée que

(1) Tacite, *de Mor. Germ.*, c. 8, 18.
(2) L. c., 19.
(3) Conf. Haus, *Antiq. des Germains*, I, 99. Anton., *Hist. des Germains*, I, 110.
(4) Voyez plus haut.
(5) Strabon, IV, 4, 3.
(6) *Voir* Gaume, *Hist. de la Société domestique*, Ratisb., 1845.

(1) *Matth.*, 19, 4.
(2) *Voy.* MARIAGE.
(3) *Matth.*, 5, 32 ; 19, 4-6.
(4) *Voy.* MARIAGE (second).

comme un rapport purement naturel ou civil (1).

Suivant l'idée chrétienne, les deux époux ne font qu'une chair (2). Ils sont liés par un amour intime et mutuel (3) en Dieu, et doivent réciproquement s'édifier (4) dans la paix et l'union (5), dans la fidélité (6) et le support mutuel.

Le mari est le chef de la femme (7), qu'il doit aimer, estimer et respecter comme lui-même (8), dont il doit ménager la faiblesse (9), ne jamais se séparer (10), dont il doit prendre soin (11), s'il ne veut être pire qu'un infidèle. La femme est, dans le cercle de ses attributions, à côté du mari, non plus comme la fille soumise au père ou l'esclave subordonnée au maître, mais comme la mère en face du père, ayant non moins que lui des droits sacrés et imprescriptibles. Si le mari est comparé au chef, à la tête, et l'association des époux à un organisme vivant, dont toutes les parties sont liées les unes aux autres, et ont, chacune à son rang, leur nécessité, leur droit et leur pouvoir, la femme, élevée au-dessus de la condition absolument subordonnée et médiocrement estimée qu'elle occupait autrefois, prend un rang honorable, imposant, à côté du mari, alors même que, sous certains rapports, elle est encore dans sa dépendance. Elle doit, suivant la loi chrétienne, obéir à son mari comme au Seigneur (12), non en esclave, mais librement, de même que l'Église obéit au Christ, son chef (1). Elle ne doit pas s'élever contre son époux (2), afin que sa conduite édifie et entraîne les autres (3); les femmes âgées, notamment, sont tenues d'offrir le bon exemple aux jeunes (4). Une vie aimante, pieuse, morale, intérieure, laborieuse, est la gloire de la femme. Ornée de vertus, de grâce et de dignité, elle ne va pas chercher sa parure dans la vanité et le luxe des habits (5). Le mariage devant être respecté dans sa pureté et sa sainteté, ce ne sont pas seulement les violations extérieures, mais les simples désirs (6), qui peuvent le souiller et qui sont réputés comme l'adultère (7). L'Écriture recommande surtout aux femmes la retenue, l'humilité, la modestie, la piété; elles doivent paraître voilées à l'église (8), s'appliquer à une vie sainte, intérieure et vigilante (9).

A côté de la sainteté du mariage, élevé au rang de sacrement, l'Écriture sainte exalte l'état de virginité et le célibat observés dans une vue supérieure (10). Celles qui ne se sentent pas appelées à cet état sublime doivent se marier et devenir mères de famille, pour ne pas donner sujet aux ennemis de la religion de leur adresser des reproches (11). Le conseil évangélique du célibat uni à l'obéissance et à la pauvreté parvint plus tard à réunir les femmes dans des congrégations religieuses. En maintenant que le véritable domaine de la femme est la vie domestique, la vie subordonnée, silencieuse et de travail, l'Église, fidèle aux indications de l'Écriture, éloigna

(1) *Voy.* FAMILLE CHRÉTIENNE.
(2) *Matth.*, 19, 4-6.
(3) *Éphés.*, 5, 25, 28, 33. *Col.*, 3, 19. *Tite*, 2, 4.
(4) I *Cor.*, 7, 13, 14. I *Tim.*, 2, 8.
(5) *Gal.*, 6, 2.
(6) *Hébr.*, 13, 4. I *Cor.*, 7, 2-7.
(7) I *Cor.*, 11, 3.
(8) *Éphés.*, 5, 25 sq.
(9) I *Pierre*, 3, 7.
(10) I *Cor.*, 7, 10 sq.
(11) I *Tim.*, 5, 8.
(12) *Éphés.*, 5, 22-23. *Coloss.*, 3, 18. I *Cor.*, 11, 7-12.

(1) *Éphés.*, 5, 23.
(2) I *Tim.*, 2, 12-14.
(3) I *Pierre*, 3, 1, 2.
(4) *Tite*, 2, 4, 5.
(5) I *Tim.*, 2, 9, 10. I *Pierre*, 3, 3-5.
(6) *Matth.*, 5, 28.
(7) *Voy.* ADULTÈRE.
(8) I *Cor.*, 11, 5.
(9) *Matth.*, 25, 1-13.
(10) *Matth.*, 19, 12.
(11) I *Cor.*, 7, 9. I *Tim.*, 5, 14.

toujours la femme de l'exercice des fonctions ecclésiastiques, et notamment de l'enseignement (1), tandis que diverses sectes leur reconnurent précisément en cela une influence contraire à leur nature, telles que les Montanistes et d'autres hérétiques, parmi lesquels les femmes jouent un rôle prépondérant.

Cf. MONTANISTES, TERTULLIEN.

LAUFKÖTHER.

FEMMES CHEZ LES ANCIENS HÉBREUX.

Les femmes chez les Hébreux partageaient en général le sort de leur sexe en Orient; cependant elles étaient relativement beaucoup plus considérées. S'il est incontestable que la polygamie contribue à l'abaissement de la femme, c'est aussi parce que la polygamie était infiniment moins répandue chez les Hébreux que chez les autres peuples que la femme était plus estimée parmi eux. L'antique habitude ne permit pas, il est vrai, à Moïse de s'opposer directement à la polygamie (2); mais il chercha à limiter et à détruire cet abus en rappelant l'institution primordiale du mariage (3), et en effet il réussit tellement que dès le temps des rois la polygamie était extrêmement rare parmi ce peuple, et qu'elle disparut presque complétement après la captivité de Babylone. Un autre usage qui, chez les Orientaux, avait contribué à ravaler la femme, celui de l'acheter à prix d'argent, avait également prévalu chez les Hébreux (4), et la législation mosaïque ne l'avait pas aboli (5). Il était toutefois moins nuisible aux femmes chez les Hébreux, parce que, du moins dans les temps postérieurs, ils considérèrent le prix d'achat comme un présent fait au père et aux frères de la fiancée. Une autre coutume,

(1) I *Tim.*, 2, 11, 12.
(2) Conf. *Genèse*, 4, 19.
(3) *Genèse*, 1, 27; 2, 24.
(4) *Ibid.*, 34, 12.
(5) Conf. *Exode*, 22, 16. *Deutér.*, 22, 29.

qui ne pouvait être que favorable à la femme, était celle de l'acquérir par des services personnels, en s'attachant à la maison du père (1) ou en se distinguant à la guerre (2).

Le rapport de la femme à l'homme était celui de la plus stricte subordination (3); mais le mari ne devait pas abuser par des traitements blessants de sa complète domination; il devait témoigner à la femme de l'amour, du respect, de la sollicitude (4). Le commandement imposé aux enfants d'honorer leur père et leur mère (5), et les lois pénales punissant les mauvais traitements infligés aux parents (6), impliquaient naturellement la défense faite au mari de maltraiter sa femme. Mais, d'après une ancienne tradition, il pouvait l'abandonner, et Moïse maintint ce droit, en ajoutant une disposition expresse d'après laquelle un écrit de divorce devait être remis (7) à la femme, tandis que celle-ci ne pouvait de son chef demander la dissolution du mariage. Ce ne fut que vers le temps du Christ que des femmes considérées parmi les Hébreux revendiquèrent parfois ce privilége (8). La femme n'avait pas non plus de droit légal à la succession du mari; elle devait, pour son entretien, s'adresser aux fils ou aux héritiers légaux parmi les parents (9). Parfois elle retournait dans la maison paternelle (10). Les nombreuses menaces faites par l'Ancien Testament contre les oppresseurs des veuves et les fréquentes exhortations

(1) *Genèse*, 29, 15.
(2) *Josué*, 15, 16. *Juges*, 1, 13. I *Rois*, 18, 25.
(3) *Genèse*, 3, 16.
(4) *Genèse*, 2, 24. *Ecclés.*, 25, 1-2.
(5) *Exode*, 20, 12. *Lévit.*, 19, 3. *Deutér.*, 5, 16.
(6) *Exode*, 21, 15-17. *Lévit.*, 20, 9. *Deutér.*, 21, 18 sq.
(7) *Deutér.*, 24, 1.
(8) Jos., *Antiquit.*, XV, 7, 10.
(9) *Nombres*, 27, 8 sq.
(10) *Lévit.*, 22, 13.

ayant pour but le juste traitement et l'entretien des veuves (1) prouvent que leur situation était souvent triste et dure ; c'est ce qui se voit aussi dans Jérémie, qui compare Jérusalem désolé à la situation d'une veuve (2).

Quant à leurs mœurs domestiques et sociales, les femmes des Hébreux vivaient très-retirées. Cependant on les voit paraître en public, ainsi que les jeunes filles, non-seulement au temps des patriarches, mais encore dans les temps très-postérieurs, et elles n'étaient point exclues des relations habituelles avec les hommes, du moins dans les classes moyennes (3) ; mais dès la plus haute antiquité elles ne se montrent que voilées (4), et ce voile devint probablement plus tard un usage général dans les villes, où leurs relations extérieures étaient plus restreintes (5). Durant la vie nomade des patriarches les femmes habitaient des portions séparées des tentes communes, ou bien elles avaient des tentes spéciales (6). Plus tard ce n'est que dans les palais des riches qu'elles paraissent avoir occupé des demeures tout à fait séparées ; elles y étaient enfermées dans le harem (7), gardé par des eunuques (8). Une de leurs occupations les plus importantes était l'éducation des enfants ; pendant les premières années, elles avaient soin des garçons et des filles (9) ; celles-ci demeuraient sous la direction maternelle jusqu'à leur mariage. Elles s'occupaient en outre de la cuisine et de l'économie de la maison ; elles filaient la laine et le lin, tissaient des étoffes, faisaient des vêtements, non-seulement pour les besoins de la famille, mais pour la vente (1).

(1) Conf. *Deutér.*, 10, 18 ; 25, 17 ; 27, 19. *Ézéch.*, 22, 7. *Zachar.*, 1, 10.

(2) *Lament.*, 1, 1.

(3) Conf. *Genèse*, 24, 15 ; 29, 9. *Exode*, 2, 16 ; 21, 22. I *Rois*, 9, 11. II *Rois*, 19, 5. *Matth.*, 9, 20 ; 12, 46 ; 26, 7. *Jean*, 4, 7 ; 12, 2.

(4) *Genèse*, 24, 50.

(5) II *Mach.*, 3, 19.

(6) *Genèse*, 24, 67 ; 31, 33.

(7) Conf, *Esther*, 2, 3, 14 sq.

(8) IV *Rois*, 24, 15.

(9) *Prov.*, 31, 1.

(1) I *Rois*, 2, 19. II *Rois*, 13, 6-8. *Prov.*, 31, 13-22.

A. MAIER.

FEMMES (COMMUNAUTÉ DES). *Voy* BIENS (*communauté des*).

FEMMES (CONGRÉGATIONS RELIGIEUSES DE). En suivant l'ordre chronologique de leur institution les congrégations de femmes les plus importantes sont les suivantes :

1. La congrégation des *Dîmesses* (vénérables) (1584), pour des vierges et des veuves, dans les États vénitiens. La fondatrice fut une veuve nommée *Dianira Valmarana*, qui, après la mort de son mari et de son fils unique, voulut se consacrer tout entière à la pratique de la vertu, en se retirant à Vicence, son lieu de naissance, avec une pauvre femme, dans une maison qui lui appartenait, et où elle prit l'habit du tiers-ordre de S. François et se mit sous la direction du P. Antoine Pagani, Franciscain. Son exemple fut suivi par une de ses cousines et plusieurs autres femmes pieuses qui se réunirent dans une autre maison. Le P. Pagani rédigea alors, pour les deux maisons, des statuts qui furent approuvés par l'Église en 1584. D'autres maisons du même genre s'élevèrent ailleurs, et Dianira en demeura la supérieure générale jusqu'au jour de sa mort, en 1603. On ne recevait dans l'institut que des personnes qui n'avaient aucun lien qui les retînt dans le monde. Le noviciat durait trois ans ; les deux années suivantes on pouvait encore être renvoyé. Chaque maison ne devait contenir que huit ou neuf dîmesses et le nombre suffisant de domestiques, et elles ne devaient pas être situées loin les unes des autres. Ces deux mai-

sons, ou quatre tout au plus, élisaient ensemble chaque année une supérieure qui avait à ses côtés deux assistantes ou majorines, dites encore *consultrices*. Leurs principales obligations étaient d'instruire les jeunes filles des vérités de la religion, d'assister assidûment aux offices divins, de visiter fréquemment les hôpitaux de femmes malades, et de recevoir souvent le saint Sacrement de l'autel. Elles se nomment entre elles, par humilité, non pas *signora*, mais simplement *madonna*. Leur vêtement était de couleur sombre. Leur institut trouva un favorable accueil dans plusieurs localités des États de Venise (1).

2. Les *Dames de l'Incarnation*, fondées en 1625 par *Jeanne-Marie Chézard de Matel* (1596-1670), en l'honneur du mystère de l'Incarnation, à Lyon, et confirmées en 1633 par le Pape Urbain VIII. En 1639 une seconde maison fut créée à Avignon, une troisième à Grenoble. En 1644 la pieuse fondatrice fut appelée à Paris par la reine Anne d'Autriche, qui y posa les fondements d'un vaste couvent, y prit l'habit de l'ordre, mais ne fit de vœux que quelques heures avant sa mort (2). Le couvent de Paris fut supprimé plus tard. Aujourd'hui l'ordre a encore des maisons à Lyon, Avignon, Grenoble, Roquemaure, Anduze et quelques localités du diocèse de Limoges. Leur occupation consiste à soigner les malades à domicile, à instruire la jeunesse dans des écoles libres et des pensionnats (3).

3. Les religieuses de *Notre-Dame de la Charité chrétienne* ou de *Saint-Michel*. Le célèbre P. Eudes (4) fut poussé par une femme du peuple nommée Madeleine Lamy à aviser aux moyens de ramener au bien les femmes perdues, dans un établissement qui leur serait destiné, et où l'on travaillerait à leur régénération morale. Il fonda dans ce but, à Caen, une maison dans laquelle les premiers membres entrèrent le 25 novembre 1641. C'est ainsi que fut créée la congrégation de Notre-Dame de la Charité chrétienne, destinée à l'instruction de la jeunesse et à la conversion des femmes de mauvaise vie. Dès l'année suivante elle reçut l'approbation royale, et, en 1644, une courageuse Visitandine, Marguerite Patin, prit la direction de l'institut. Le P. Eudes rédigea des statuts qui furent approuvés, en 1666, par le Pape, ordonnant qu'on y suivrait la règle de S. Augustin (1). Soutenue par des personnes charitables, la nouvelle congrégation établit des résidences à Rennes (1674), Quingamp (1678), Vannes (1683), etc. Elle survécut aux troubles de la révolution française, et comptait onze maisons en France en 1814. A Paris ces religieuses sont appelées les *Dames de Saint-Michel*, et elles y exercent une action des plus salutaires. Les pénitentes dont elles sont chargées se divisent en trois classes : la première se compose des sujets qu'on reçoit à la demande de leurs parents et à la réquisition des autorités; la seconde ne comprend que des jeunes filles au delà de quinze ans, qui sollicitent spontanément d'être reçues ou sont amenées par leurs parents ou tuteurs; enfin la troisième renferme des jeunes filles au-dessous de quinze ans, dont les mœurs ou le caractère ont besoin d'une surveillance et d'une action particulière. Chaque classe est complétement séparée des autres. Outre cela, la maison a un pensionnat dans lequel de jeunes femmes et des veuves sont reçues pour un prix modéré. Les moyens

(1) Conf. Hélyot, *les Ordres monast. et de cheval.*, t. VIII. Philippe Bonani, *Catal. Ord. religios.*, Pars II, n° 108.

(2) Conf. Jubin, *Vie des fondatrices d'Ordre du troisième siècle à nos jours*.

(3) *Voir* Henrion-Fehr, *Hist. générale des Ordres monast.*, t. II, p. 399.

(4) *Voy.* EUDISTES.

(1) Conf. Hélyot, t. IV, p. 468.

employés pour instruire et améliorer la population de cet établissement sont : l'enseignement religieux, des occupations régulières et des exercices de piété. Ces instituts méritent un intérêt de plus en plus vif, dans un siècle aussi esclave du culte de la chair que le dix-neuvième ; aussi ces Dames ont des maisons dans un grand nombre de villes importantes de France, telles que Caen, Saint-Brieuc, Nantes, la Rochelle, Versailles, etc. Elles comptent plusieurs centaines de femmes repenties admises (1).

4. Les *Dames de Saint-Maur et de la Providence*, ou Congrégation des Écoles chrétiennes du saint enfant Jésus. Le fondateur de cette respectable congrégation est le P. *Barré*, de l'ordre des Frères Mineurs. En 1666 il parvint à créer à Rouen pour les jeunes filles une école destinée en même temps à former des maîtresses pour les écoles de campagne. Cette fondation ne reçut qu'en 1681 une forme régulière et la dénomination d'*Écoles chrétiennes du saint enfant Jésus*. Le noviciat et la maison principale furent ouverts à Paris. Le but de cette congrégation est l'éducation et l'instruction des jeunes filles, la pratique des œuvres de miséricorde, la propagation et le renouvellement de la foi et de la vie chrétienne dans les familles. Cette fondation se développa d'une manière très-heureuse sous Louis XIV. Madame de Maintenon s'en servit pour créer avec douze dames la maison royale de Saint-Cyr, dont les membres furent nommées *Dames de Saint-Louis* (2), et devaient s'élever à deux cents. La congrégation était richement dotée et comptait en 1789 à peu près cent maisons.

Elle se divisa dès l'origine en deux branches ; celle dont les membres furent appelés *Dames de Saint-Maur* se propagea surtout dans le midi de la France, et obtint à Lévignac, dans le diocèse de Toulouse, en 1776, un pensionnat institué sur le modèle de Saint-Cyr ; l'autre, dont on nomma les membres les *Dames de la Providence*, se développa en Normandie et en Picardie. En 1791 toutes ces religieuses furent chassées de leurs asiles. Cependant, en 1806, l'évêque de Metz, Mgr Jaufret, parvint à les rétablir et à leur assurer l'appui du gouvernement. Aujourd'hui elles comptent à peu près soixante-quinze maisons et quatre cents membres. En place des vœux elles font une simple promesse ; leur noviciat dure deux ans, au bout desquels les professes sont envoyées par la supérieure générale dans les différentes maisons. On ne demande pas de dot aux aspirantes, mais elles s'entretiennent à leurs frais durant leur noviciat. Dans les temps les plus récents elles se sont engagées à envoyer des gardes-malades à Cayenne et à la Guyane, où elles ont fondé des établissements. Le gouvernement français leur assure quelque secours (1).

5. *Les Dames du Bon Pasteur*. Leur fondatrice fut une protestante convertie de Leyde, Marie *de Cys*, qui avait épousé un M. de Combé (1656-1692). Devenue veuve dès l'âge de vingt et un ans, elle se rendit en France, pour des motifs de famille, et entra dans l'Église catholique. Abandonnée par ses parents à la suite de cette démarche, elle fut recueillie, par l'entremise de M. de la Barmondière, curé de Saint-Sulpice, à Paris, par une association charitable qui rétribua ses services. Elle résolut de consacrer ce modique revenu à une œuvre de miséricorde. Soutenue par quelques personnes pieuses, elle fonda, dans la rue du Cherche-Midi, une petite association dont le but était de recevoir de jeunes filles

(1) *Voir* Henrion-Fehr, l. c., t. II, p. 356.
(2) *Voir* Hélyot, l. c, t. IV, p. 498.

(1) *Voir* Henrion-Fehr, l. c., t. II, p. 362.

égarées, mais repentantes, pour les ramener à la vertu, ou encore de surveiller et de diriger de jeunes personnes que leur position mettait en danger de perdre leur honneur. Louis XIV assigna à la fondatrice, en vue de l'importance de son œuvre, une maison et des secours (1688) qui lui permirent, avec l'aide de personnes généreuses, de la développer régulièrement. L'œuvre obtint l'approbation royale en 1698. Remplissant en silence sa pieuse mission, la congrégation survécut à la Terreur; mais elle était tellement ébranlée qu'elle semblait devoir disparaître, lorsqu'en 1829, Pie VIII ayant approuvé une supérieure générale, la congrégation reprit une vie nouvelle et excita de nombreuses sympathies. Ses principales maisons sont en France (Paris, Amiens, Arles, Avignon, Bourg, Bourges, Caen, Dijon, Grenoble, Mâcon, Metz, le Mans, Nancy, Poitiers, Strasbourg, etc.); en Belgique (Mons, Namur); en Angleterre (Londres); en Italie (Nice, Rome, Turin); en Allemagne (Munich); en Amérique (Louisville, Montréal). Elle compte environ sept cents membres (1).

6. *Les Dames de Sainte-Sophie et de la Providence*. Une ancienne religieuse, madame Victoire Tailleur, fut la première supérieure de cette congrégation. Elle créa en 1807 un pensionnat pour de jeunes personnes à Metz. Elle ne tarda pas à l'unir à la société des *Dames de la Providence*, anciennement fondée à Charleville et qui avait le même but; mais en 1822 celles-ci se séparèrent, le département des Ardennes ayant obtenu un métropolitain spécial par la nomination de l'archevêque de Reims, et reprirent leur ancienne dénomination et leurs statuts (22 novembre 1822). Les dames de Sainte-Sophie s'unirent le 20 avril 1824 aux Sœurs du Sacré-Cœur (2).

(1) *Voir* Henrion-Fehr, l. c., t. II, p. 368.
(2) *Voir* Henrion-Fehr, l. c., t. II, p. 392.

7. *Les Sœurs de Bon-Secours* furent fondées en 1810 à Aurignac, dans le diocèse de Toulouse, dans le but d'élever des enfants pauvres et de soigner les malades, en général pour s'acquitter de toutes les bonnes œuvres. Elles se sont placées sous la protection de S. Vincent de Paul.

8. *Les Dames de la Miséricorde de Notre-Dame*. Elles sont sous la surveillance de plusieurs ecclésiastiques qui fondèrent leur maison; elles dirigent un pensionnat et des écoles libres, et distribuent chaque semaine des aumônes aux pauvres et aux malheureux (1).

9. *Les Dames du Sacré-Cœur*. Lorsque l'ordre des Jésuites fut supprimé les Pères de la société se soumirent à leur sort, cherchant toutefois, dès que les temps parurent s'adoucir, à sauver les restes de leur ordre en formant des associations connues sous le nom du sacré Cœur et de la Foi; ils préparèrent ainsi de loin leur rétablissement.

A l'exemple de ces congrégations temporaires on vit se former la société des *Dames du Sacré-Cœur*, qui peuvent être considérées comme une restauration des *Jésuitesses*, abolies par Urbain VIII en 1631. Le P. Léonard-François de Tournelly, s'étant réfugié en Allemagne et arrêté avec quelques-uns de ses confrères à Augsbourg, crut, ainsi que ses compagnons d'exil, que la fondation d'un nouvel ordre de femmes vouées à l'éducation des jeunes filles était, parmi les signes du temps, une des œuvres les plus nécessaires. Déjà une dame distinguée d'Augsbourg s'intéressait à la fondation projetée et avait réuni quelques associées, lorsque l'invasion de l'armée française les obligea à prendre la fuite. Elles se réunirent à Passau, se rendirent ensemble à Vienne, où, d'après les ordres de l'em-

(1) *Voir* Henrion-Fehr, p. 407.

pereur, les prêtres français furent recueillis dans un couvent d'Augustins, les religieuses dans un couvent de Visitandines. Le P. Tournelly se remit à l'œuvre, organisa une petite société, lui prescrivit des statuts; mais la protectrice sur laquelle on comptait, se sentant attirée à une vie plus contemplative qu'active, se retira de la société nouvelle, qui dès lors s'évanouit tout d'un coup. Le P. Tournelly mourut en 1797 à Hagenbrunn, village affilié à la paroisse de Klein-Enzersdorf, à quelques lieues de Vienne, où il s'était retiré avec ses confrères. Les événements politiques ayant changé de face, les prêtres français retournèrent à Paris. Ils y trouvèrent dans mademoiselle Barat, sœur d'un des nouveaux frères de la société, un instrument incomparable pour l'œuvre projetée. Mademoiselle Barat s'associa bientôt deux compagnes, et elles posèrent en 1800 les fondements de la congrégation des Dames du Sacré-Cœur, devenue si nombreuse et si influente depuis lors. Elle se développa rapidement, et presque chaque année une nouvelle maison fut créée; enfin elle fut confirmée par le Pape Léon XII, par un bref du 22 décembre 1826. Aujourd'hui elle compte au delà de soixante maisons en France, en Belgique, en Italie, en Suisse, en Amérique et en Afrique. Elle se répand activement dans l'empire d'Autriche. En 1843 elle fut transplantée à Padoue et Lemberg, et fut reçue en 1846 à Grätz, en Styrie (1). L'anarchie qui a envahi dans les derniers temps la Suisse et la tyrannie du radicalisme les ont chassées des cantons catholiques avec les prétendus affiliés de la Société de Jésus, sans que rien fasse présager qu'elles puissent y rentrer dans un avenir prochain (2).

(1) *Voir* Schlœr, *les Dames du Sacré-Cœur de Jésus, ordre religieux pour l'instruction et l'éducation des jeunes filles*, Grætz, 1846.

(2) *Voir* Henrion, *l. c.*, p. 408.

Quant à l'organisation de la congrégation, les membres se partagent en *dames*, qui se vouent à l'enseignement et à l'éducation, et en *coadjutrices*, qui s'occupent des soins domestiques. Les postulantes sont soumises à une épreuve de trois mois; elles prennent ensuite l'habit, qui consiste en une robe noire, un voile noir, une coiffe noire garnie d'un tour blanc. Alors commence le noviciat, qui dure deux ans. Au bout de ce terme les novices font les vœux simples; puis s'écoulent quatre ou cinq ans, durant lesquels les aspirantes sont employées à toute espèce d'occupation. La dernière épreuve, qui est une préparation de trois mois avant les vœux solennels, clôt cette longue période préparatoire, au bout de laquelle l'aspirante fait les vœux de stabilité et se voue à l'enseignement.

Outre les coadjutrices, dont la première épreuve dure six mois, le noviciat deux mois, et le reste de la préparation cinq ans, chaque maison a encore quelques *sœurs commissionnaires*, pour s'occuper des soins qui ne s'accordent pas avec la clôture. La supérieure générale, élue à vie, et qui est aujourd'hui encore la respectable madame Barat, nomme pour chaque maison une supérieure qui exerce pendant trois ans, à l'aide d'une assistante et de deux conseillères. Les maisons sont, du reste, sous la juridiction de l'évêque diocésain. Elles ont des élèves pensionnaires et des écoles d'externes. Chaque année on y fait des retraites auxquelles les dames du monde sont admises. Le cardinal Lambruschini a été durant sa vie le protecteur de la congrégation. La congrégation des Filles du Sacré-Cœur de Jésus, née récemment en Italie, poursuit le même but que les dames du Sacré-Cœur.

10. Les *Dames de Saint-Juste ou du Saint-Sacrement* furent établies en 1823 et ont leur maison-mère et

leur noviciat à Romans, dans le diocèse de Valence. Elles ont pour but l'instruction de la jeunesse et le soin des malades. Elles possèdent dans ce diocèse quatorze établissements. Elles se sont propagées aussi dans les diocèses de Mende et d'Avignon. Dans chaque résidence elles ont une école gratuite et un hôpital. Elles sont environ cent douze professes. En 1773 une association du même nom s'était formée à Mâcon; elle survécut à la Révolution et dure encore (1).

11. Les *Dames de la Trinité* ont également leur maison-mère à Valence, d'où elles envoient leurs élèves dans les divers diocèses où elles ont des maisons. Elles élèvent la jeunesse et soignent les malades dans les hôpitaux civils et militaires. Elles ont cent professes et quatre cents novices, dites prétendantes.

12. Les *Dames de Notre-Dame de Lorette* furent réunies en 1821 à Bordeaux. Elles admettent dans leur maison des servantes sans place, et en prennent soin jusqu'à ce qu'elles soient replacées, pour éviter les dangers que font courir à la plupart des jeunes filles, dans les villes populeuses, la légèreté, l'oisiveté, le manque de travail et de subsistance. — Une autre association du même nom prospère dans l'Amérique du Nord et se consacre à l'éducation des jeunes filles. Elle fut importée par le missionnaire Charles Nerinks à Lorette, près de Bardtstown, dans le diocèse de Louisville, et compte déjà douze résidences et cent soixante membres (2). Il y a aussi des Dames de Lorette en Irlande; elles y dirigent des pensionnats et des écoles, et en ont de dix-huit à vingt à Dublin, où elles sont très-prospères.

13. Les *Dames de la Sainte-Union*, fondées en 1838 par M. Debrabant, prêtre du diocèse de Cambrai. Elles élèvent la jeunesse, se sont répandues dans d'autres diocèses de France, et comptaient plus de cent membres en 1843 (1).

FEHR.

FEMMES (COUVENTS DE). *Voy.* MONACHISME.

FÉNELON (FRANÇOIS DE SALIGNAC DE LA MOTHE), archevêque de Cambrai, illustre par son génie et ses vertus, naquit au château de Fénelon, en Périgord, le 6 août 1651, du second mariage du comte Pons de Salignac avec Louise de la Cropte de Saint-Abre. Il demeura sous le toit paternel jusqu'à l'âge de douze ans, prit dès sa jeunesse beaucoup de goût aux auteurs classiques, continua ses études à l'université de Cahors, et, à Paris, au collége du Plessis. Il entra plus tard au séminaire Saint-Sulpice, qui, fondé par l'abbé Olier, était alors sous la direction du vertueux abbé Tronson. Devenu prêtre, après avoir terminé ses études théologiques avec éclat, il se voua pendant trois ans exclusivement au soin des malades, fut chargé, à l'âge de vingt-sept ans, de la direction des Nouvelles-Catholiques, qu'il conduisit pendant dix ans avec autant de sagesse que de charité. Durant cette période il fit la connaissance de l'abbé de Langeron, qui lui resta fidèle toute sa vie et le suivit en exil; de Fleury et de Bossuet, alors l'oracle de l'Église de France, qui eut l'influence la plus marquée sur ses opinions et l'honora de son intimité. C'est à cette époque qu'il écrivit son *Traité de l'Éducation des filles*, plein d'observations fines, délicates et pratiques. Ce livre n'était pas destiné au public et n'était qu'un hommage d'amitié offert à la duchesse de Beauvilliers. Son traité *du Ministère des pasteurs*, qui est du même temps, est une exposition

(1) *Voir* Henrion-Fehr, l. c., p. 406.
(2) *Voir* Salzbacher, *Voyage dans l'Amérique du Nord*, Vienne, 1845, p. 348.

(1) *Voir* Henrion, l. c., p. 410.

»opulaire de la discussion scientifique [q]ui eut lieu entre Bossuet et Claude, »our démontrer que la mission des miistres protestants n'est pas légale, ıi, par conséquent, légitime. Ces deux raités ne furent imprimés qu'en 1788.)n reconnaît déjà dans ces premiers ravaux l'esprit facile et élégant qui »rille dans toutes ses œuvres, l'imagiıation qui les féconde sans dépaser jamais une juste mesure, l'élo[q]uence naturelle, douce, pénétrante et ıoble, qui lui est propre, le style lumiıeux, agréable et limpide, qui sait ré»andre la lumière sur les matières les »lus obscures. Lorsqu'en 1685 l'édit de Nantes fut révoqué et qu'on chargea des nissionnaires de travailler à la converion des protestants, Fénelon fut en'oyé, avec l'abbé de Langeron, Fleury, Bertier, Milon, en Poitou et en Sainonge. Après avoir gagné à la foi, par on ardente charité et sa douce élo[q]uence, des masses de protestants de a Vendée, qui plus tard donna des »reuves si éclatantes de son attachenent à l'Église, il revint à Paris, au ouvent des Nouvelles-Catholiques, et ontinua à diriger cette œuvre jusqu'au noment où il fut appelé, en 1689, par e duc de Beauvilliers, gouverneur du luc de Bourgogne, à prendre part à 'éducation du jeune prince en qualité le précepteur. Le duc de Bourgogne était irascible, orgueilleux, avide de ouissances, mais d'une raison précoce, et si heureusement doué qu'à l'âge de onze ans il avait lu tout Tite-Live, raduit César, et commençait à expli[q]uer Tacite. Fénelon agit autant sur le cœur de son élève que sur son esprit, écrivit pour lui ses *Fables*, dont la morale s'appliquait aux diverses circonstances de sa vie de chaque jour; les *Dialogues des Morts*, dans lesquels il ramena la gloire humaine à sa véritable valeur, et exposa les devoirs des princes sous toutes les faces, jusqu'à la protection qu'ils doivent aux arts et aux sciences. Fénelon disait inflexiblement la vérité à son élève et ne craignait pas de lui reprocher ses défauts, et leurs conséquences, dans des paroles graves et sérieuses, dont la grâce touchante de son langage savait adoucir la sévérité. La *Vie de Charlemagne*, qu'il écrivit également pour son élève, se perdit dans l'incendie de son palais, en 1697. Au bout de cinq années d'un dévouement à toute épreuve dans ses pénibles fonctions, le roi lui donna l'abbaye de Saint-Valery (1694). C'est à cette époque que naquit la controverse du quiétisme. Bossuet, le cardinal de Noailles, archevêque de Paris, Godet des Marais, évêque de Chartres, Bourdaloue, Joly, Tronson, s'étaient déclarés contre les opinions exagérées et fantastiques de madame Guyon. Fénelon trouva de l'analogie entre les opinions attaquées et ses propres idées sur l'amour de Dieu. Le monde vit alors deux hommes savants, vertueux, pleins de talent et jusqu'alors unis par une sincère amitié, se faire une guerre acharnée. Quelque triste que fût cette lutte pour l'Église, on lui dut cependant quelques écrits qui sont restés jusqu'à nos jours des modèles de controverse, en même temps qu'elle mit dans tout son éclat la vertu de Fénelon. On vit rarement tant de mérite, de talent et de génie, aux prises. Bossuet avait pour lui la faveur de Louis XIV, sa gloire et la puissance de la vérité. Fénelon ne put lui opposer que son esprit incomparable, son style magique et la renommée de ses vertus. Il avait été nommé, le 4 février 1695, archevêque de Cambrai, et on l'invitait à souscrire, en sa qualité d'évêque, au jugement contre madame Guyon. Au lieu de se joindre à ses collègues, Fénelon prit madame Guyon sous sa protection, composa ses *Maximes des Saints*, les publia en janvier 1696, après avoir sou-

mis son livre à l'examen de l'abbé Pirot, docteur en Sorbonne, qui l'avait trouvé « exact et utile. » Bossuet dénonça le livre à Louis XIV, écrivit contre lui ses *Instructions sur les états d'oraison*, exposa avec sagacité les opinions erronées de Fénelon, censura le livre et en demanda la rétractation. Fénelon voulut se rendre lui-même à Rome pour se justifier; le roi le lui défendit et l'exila dans son diocèse. Aussitôt arrivé à Cambrai, il y écrivit (17 septembre 1697) des *Instructions pastorales* destinées à sa justification. Les écrits se multiplièrent de part et d'autre, et la passion de Bossuet s'accrut en proportion de la vivacité de la lutte. Fénelon, dans sa troisième lettre à Bossuet, se plaint du ton haut et orgueilleux de son adversaire (1), « qui l'a dénoncé à Dieu et à toute l'Église comme un antechrist (2). »

En juin 1698 Bossuet publia sa *Relation sur le Quiétisme*, modèle de style et d'habileté polémique. On crut qu'après ce livre il serait impossible à Fénelon de se défendre avec le bonheur qu'il avait eu jusqu'alors dans ses réponses; mais Fénelon, qui reçut la *Relation* le 8 juillet, avait déjà fait paraître le 30 août sa réponse, digne de prendre place à côté de la *Relation* de Bossuet par la clarté de l'exposition, l'ordre et l'exactitude des faits, la rigueur du raisonnement. Fénelon excita par cette défense habile, toujours aussi prompte qu'éloquente, une vive sympathie en sa faveur à Paris et à Rome; mais Bossuet parvint à faire censurer douze propositions des *Maximes des Saints* par soixante professeurs de Sorbonne et à faire demander à Rome, par Louis XIV, la condamnation de ce livre, dont l'auteur fut rayé, par la main même du roi, de la liste des précepteurs du duc de Bourgogne. Enfin, le 12 mars 1699, parut le rejet du livre et sa condamnation par le Pape Innocent XII. Le 25 mars Fénelon promulgua lui-même, du haut de la chaire de sa cathédrale, la sentence pontificale, avec une présence d'esprit et un calme qui tira de tous les yeux des larmes de tendresse, de douleur, de respect et d'admiration. La passion soulevée contre Fénelon s'apaisa peu à peu. Bossuet lui-même sentit le désir de se réconcilier avec son ancien ami; mais de fâcheuses circonstances empêchèrent le rapprochement. La condamnation de Fénelon par le Saint-Siége fit une impression contraire sur Louis XIV: Fénelon fut éloigné de la cour et ne rentra jamais en grâce. Ce qui contribua surtout à cette défaveur ce fut son *Télémaque*, qui parut précisément au moment de la condamnation de son livre par Rome. Un domestique, qui en avait détourné le manuscrit, l'avait, de son chef, fait imprimer et publier à Paris, sous le titre de *Continuation du quatrième livre de l'Odyssée, ou aventures de Télémaque*, Paris, chez la veuve de Claude Barbin, au Palais, 6 avril 1699. L'impression en était à la page 208 lorsque intervint la défense de continuer. L'ouvrage ne parut complétement qu'à la Haye, chez Adrien Mötjens, en quatre livres, juillet 1699. Louis XIV crut y voir la critique de son règne, considéra Fénelon comme un rêveur qui n'entendait rien au gouvernement et comme un homme ingrat et dangereux. Le duc de Bourgogne ne put plus correspondre avec lui, et, à la mort même de Fénelon, la crainte de Louis XIV empêcha tout

(1) « Quelque grande autorité, Monseigneur, que vous ayez justement acquise jusqu'ici, elle n'a point de proportion avec celle que vous prenez dans le style de ce dernier livre. Le lecteur sans passion est étonné de ne trouver, dans un ouvrage fait contre un confrère soumis à l'Église, aucune trace de cette modération qu'on avait louée dans vos écrits contre les ministres protestants. » *Œuvres de Fénelon*, Didot, 1852, t. II, p. 76.

(2) *Ibid.*, p. 74.

panégyrique en son honneur. Le *Télémaque* fut probablement composé entre 1693 et 1694, et devait, à la fin de l'éducation du prince, lui être remis comme une preuve précieuse de souvenir et d'attachement. Fénelon fit faire une copie de la première édition du livre, la revit, la corrigea, la compléta, et c'est d'après cette copie originale qu'eut lieu l'édition de 1717, dont dérivent toutes les autres.

Fénelon, éloigné de la cour, se consacrait tout entier à ses fonctions épiscopales. Il fonda à Cambrai un séminaire qu'il plaça sous la direction de l'abbé de Chanterac, tint chaque semaine une conférence dans son séminaire, n'ordonnait les candidats qu'après cinq examens préalables, prêchait, durant le carême, dans toutes les églises de la ville, les jours de fêtes dans sa cathédrale. Tous ces sermons, sauf deux qui sont entièrement écrits, étaient improvisés, et il n'en reste que des plans rapidement jetés sur le papier. Le *Discours* qu'il prononça le 1er mai 1707, lors du *sacre de l'archevêque de Cologne*, est, dans sa première partie, vigoureux comme un sermon de Bossuet, et dans la seconde d'une sensibilité qui n'appartient qu'à Fénelon. Le *Discours sur l'Épiphanie*, qu'il prononça à Paris en 1685, joint à la force le sentiment, la grâce et la plus pure effusion de dévouement pour l'Église. Ses *Dialogues sur l'Éloquence de la chaire* renferment, malgré leur brièveté, des observations fines et profondes et des appréciations fondées sur la saine raison et la nature des choses. Ces dialogues n'étaient pas destinés à l'impression; ils ne parurent qu'après la mort de l'auteur. Ses *Lettres spirituelles*, adressées à des personnes de tout rang et de tout âge, écrites dans les circonstances les plus variées, témoignent d'une grande connaissance du cœur humain.

Fénelon observait, dans l'administration de son diocèse, les deux règles données par S. Augustin: faire disparaître sans éclat tout ce qui nuit à la considération de l'Église et ne contribue pas à une édification raisonnable; conserver au contraire tout ce qui alimente le sentiment religieux et ne heurte pas la foi et les mœurs. De crainte de maux plus grands il tolérait des usages qui ne ressortaient pas suffisamment des prescriptions de l'Église, sans toutefois les autoriser ni les conseiller. Il opposait un langage sérieux et une fermeté inébranlable aux empiétements de l'État sur les droits de l'Église, comme on peut le voir dans une de ses lettres au chancelier Voisin, en 1714, et dans son discours pour le sacre de l'électeur Clément de Cologne.

En 1702 la controverse janséniste, qui dormait depuis trente-quatre ans, se ranima avec une nouvelle ardeur, par le fameux *Cas de conscience*, c'est-à-dire par la question de savoir s'il suffisait d'admettre dans un respectueux silence le fait de la condamnation du jansénisme. Quarante docteurs de la Sorbonne considérèrent ce silence respectueux comme suffisant pour remplir les obligations qu'imposait l'obéissance aux constitutions apostoliques. Le Pape Clément XI condamna le *Cas de conscience* dans sa bulle du 12 février 1703. Le 10 février 1704 Fénelon publia son *Instruction pastorale sur le Jansénisme*, dans laquelle il soutint la proposition que l'Église est aussi infaillible dans son jugement sur des faits dogmatiques que dans ses décisions de foi. Cette instruction devint le préliminaire d'une série d'instructions et d'écrits qui appartiennent aux années 1705 et 1706. Fénelon s'attira par là les réfutations des jansénistes et les attaques de l'évêque de Saint-Pons; mais Rome approuva Fénelon en condamnant, le 17 juillet 1709, les lettres écrites contre lui. Les controverses reli-

gieuses de son temps inspirèrent la pensée à Fénelon d'exposer les dogmes de l'Église d'une manière populaire ; il écrivit ses *Instructions pastorales* sous forme de dialogues, et les divisa en trois parties. La faveur avec laquelle ce travail fut accueilli le détermina à l'étendre; mais la mort le surprit au treizième entretien.

L'activité et la sagacité politique de Fénelon égalaient sa science. L'Angleterre, la Hollande, l'Autriche s'étaient, à cette époque, unies contre la France et l'avaient mise à deux doigts de sa perte. Le 28 août 1701 Fénélon écrivit un Mémoire au duc de Beauvilliers pour prévenir l'orage menaçant le royaume. La guerre terminée, il rédigea un second Mémoire, en 1702, pour lui recommander Catinat et son élève le duc de Bourgogne. Catinat, nommé en 1703 généralissime des armées en Allemagne, donna à Fénelon des avis dictés par l'amitié, et s'efforça de détruire le préjugé des gens de cour, qui affirmaient que Fénelon avait élevé un prince dévot, incapable de grandes choses. En 1708 le duc de Bourgogne devint gouverneur des Pays-Bas. Le siége de Lille, qui dura quatre mois, fournit à Fénelon, voisin du théâtre de la guerre, l'occasion d'une longue correspondance avec son ancien élève, qui lui était attaché de cœur, mais qui n'osait pas correspondre ouvertement avec lui. Dans toutes ces lettres on reconnaît une franchise presque unique entre un sujet et son futur souverain; elles sont d'un grand intérêt pour l'histoire, Fénelon ayant été si près du théâtre de la guerre, et dépeignant sans haine et sans exagération le profond abîme où était tombée alors la France. Sous ce rapport son Mémoire de 1709-1710, écrit avant le congrès de Gertruydenberg, est des plus importants. La campagne fut désastreuse pour la France. Fénelon, qui se trouvait au milieu du mouvement des armées, donna d'éclatantes preuves de ce caractère noble et vertueux qui l'a rendu immortel autant que ses écrits : son palais était rempli de soldats malades et blessés; il visitait les maisons et les hôpitaux où ils étaient recueillis, veillait à leur entretien, mettait ses provisions de blé à la disposition du ministre de la guerre. La vénération pour sa personne était si grande que les généraux ennemis respectaient ses domaines et ses magasins.

Tout à coup les affaires, si désespérées, prirent un nouvel aspect. L'empereur Joseph meurt, Marlborough tombe en disgrâce, la reine Anne se montre favorable à la paix, le Dauphin meurt en 1711 de la petite vérole, et l'élève de Fénelon est l'héritier présomptif du trône. Alors cette intelligence qu'on disait étiolée, ce prince qui passait pour un dévot et un idiot, fit preuve d'une telle habileté et d'une telle prudence qu'il s'attira l'affection du roi et l'attention de la cour. Louis XIV, d'ailleurs si jaloux de son autorité, fit régner le duc de Bourgogne avec lui. Fénelon triomphait; il dirigeait tous les pas de son élève ; il rédigea dans un esprit de profonde politique un Mémoire, en date du 11 novembre 1711, dans lequel il développait tout le plan du futur règne; un projet de réforme de l'armée après la paix, l'organisation de la cour, l'administration des provinces, la tenue des états généraux, la diminution des priviléges de la noblesse, l'organisation de la justice. Trois mois après ce plan mémorable le duc de Bourgogne mourut, à l'âge de vingt-neuf ans (18 février 1712). Dans une lettre aux ducs de Beauvillers et de Chevreuse, du 12 mars 1712, Fénelon propose un projet de conseil de régence dont il voulait voir exclu le duc d'Orléans, et il expose avec un grand art les difficultés de l'institution de ce conseil et de l'exclusion du

prince; mais cette même année vit mourir son intime ami le duc de Chevreuse et peu de temps après le duc de Beauvillers (14 août 1714). Dans les derniers temps de sa vie Fénelon, à la demande de l'Académie, travaillait à un plan de réforme du dictionnaire, pour lequel il proposait une grammaire, une introduction à l'éloquence et à la versification, et un traité sur l'histoire. Il adressa aussi au duc d'Orléans, qui en avait exprimé le désir, des lettres sur la religion, remit la direction de son séminaire à la société de Saint-Sulpice, et fit connaître dans les termes du plus tendre attachement au Saint-Siége son adhésion à la bulle *Unigenitus* de Clément XI, condamnant les *Réflexions morales* du Père Quesnel sur le Nouveau Testament; mais la perte de ses amis les plus intimes, celle du duc de Bourgogne et la déplorable situation de la France lui avaient brisé le cœur. Après la mort du duc de Beauvilliers il avait écrit le 1er janvier 1715 : « Bientôt nous retrouverons tout ce que nous n'avons pas pu perdre. Encore un peu de temps et nous n'aurons plus rien à pleurer. » En effet, trois jours après il tomba malade, et il mourut le 7 janvier 1715, à l'âge de soixante-quatre ans et cinq mois. Toute la France déplora sa perte; le Pape Clément XI versa des larmes et regretta de ne l'avoir pas créé cardinal. Louis XIV seul demeura froid à cette triste nouvelle.

Cf. Laharpe, d'Alembert, Maury, *Éloge de Fénelon; Vie de Fénelon*, par le marquis de Fénelon, 1734; par le P. Quebeuf, 1787; par le cardinal Bausset, 1809; *Mémoires de d'Aguesseau*, 5 vol.; *Vie de Fénelon*, par Ramsay, 1723, et *Mémoires de Saint-Simon.*

LUTZ.

FERDINAND Ier. La vie de Ferdinand, premier roi de Hongrie de la maison de Habsbourg et sixième roi des Romains de la même race, appartient à la période mémorable qui décida du sort de l'Europe pour trois siècles. Quelques efforts qu'eût faits jusqu'alors la maison de Habsbourg pour prendre pied en Hongrie et en Bohême, ses espérances furent renversées par la mort prématurée du jeune Ladislas Posthume (fils d'Albert II) et par l'apparition de Mathias Corvin en Hongrie, de George Podiebrad en Bohême. Lorsqu'après leur mort le Polonais Wladislas devint roi de Bohême (1471) et de Hongrie (1490); malgré la promesse de succession faite par Mathias Corvin à la maison de Habsbourg et renouvelée plus tard, en 1491, 1501, 1517, au cas où la descendance mâle de Wladislas s'éteindrait; malgré le double mariage opéré par l'empereur Maximilien entre ses deux petits-fils et les enfants de Wladislas, l'acquisition de ces deux importantes contrées slave et magyare paraissait encore dans un avenir fort éloigné. Rien même ne semblait changé à cet égard pour la maison de Habsbourg, quoique Maximilien eût épousé Marie de Bourgogne (1477), qui lui valut le cercle de Bourgogne; quoique Philippe, fils de Maximilien, eût fait un mariage qui, après la mort étonnante des princes hispano-portugais héritiers directs, lui valut l'Aragon, la Castille, la Sardaigne, la Sicile, Naples et la Lombardie; enfin quoique la conquête de l'Amérique eût enrichi la maison de Habsbourg d'un monde nouveau, et que l'empire germanique lui-même lui fût dévolu. C'était le fils aîné du roi Philippe, Charles Ier, roi d'Espagne, Charles-Quint comme empereur d'Allemagne, qui possédait cet immense empire, dominant l'Italie, resserrant la France dans d'étroites bornes, étendant ses bras sur trois parties du monde, et menaçant de changer en mers intérieures la mer Baltique et la mer du Nord, aussi bien que la Méditerranée.

Le second fils de Philippe, Ferdinand I[er], devait, d'après les dispositions de son aïeul (1519), régner en même temps que l'aîné sur les États héréditaires d'Allemagne, dont, dès l'origine, Maximilien avait eu l'intention de réduire les cinq duchés en un royaume. En 1520 il était encore question d'un roi spécial d'Autriche. Cependant en 1522 le premier partage des États héréditaires se fit entre les deux frères, après qu'un an auparavant Ferdinand eût épousé Anne, princesse de Hongrie, et que le frère de cette princesse, le roi Louis, se fût uni à Marie, sœur de Ferdinand. Toutefois ce ne furent que les contrats de famille de 1525 et de 1540 qui achevèrent la création dans la maison de Habsbourg d'une lignée espagnole (éteinte en 1700) et d'une lignée allemande (éteinte dans les mâles en 1740). En 1522 le duché de Wurtemberg était échu à Ferdinand; toutefois il fut obligé, en 1534, par le traité de Cadan, d'y renoncer en faveur de son ancien possesseur, le sauvage duc Ulric. Mais l'événement le plus important de la première moitié du règne de Ferdinand fut l'invasion de Soliman en Hongrie et la mort du roi Louis, frappé à Mohacz, dans la bataille de ce nom, décisive pour la Hongrie, le 29 août 1526. Ce royaume, destiné, d'une part, à recevoir de l'Occident une civilisation à laquelle les Italiens eurent presque autant de part que les Allemands; d'autre part à défendre l'Occident contre les Turcs, se trouvait, avant la perte de la grande bataille de Mohacz, dans une perturbation si effroyable que, même sans les Turcs, il courait directement à sa ruine. Aussi, quand cette couronne échut à Ferdinand, elle n'était rien moins qu'assurée. Tandis qu'Étienne Bathory l'appelait au trône, il se trouva en face de Jean de Zapolya, woïvode de Transylvanie, ennemi personnel d'Étienne, compétiteur d'autant plus redoutable qu'il était appuyé par le sultan Soliman. En 1530 Soliman marcha sur Vienne, et, pendant qu'il menaçait l'Occident d'un danger plus grand que tous ceux qu'il avait courus depuis l'invasion des Mongols, l'Allemagne, qui avait tant tardé à s'opposer aux Osmanlis, devenue la proie des plus effroyables divisions intérieures, était obligée d'entendre Luther et ses adhérents déclarer que les Turcs étaient les justes fléaux de Dieu, chargés de la punir d'avoir rejeté le nouvel Évangile, et que c'était un péché que de leur résister. Les affreux traitements que les Turcs infligèrent à la malheureuse Hongrie et à leur propre protégé Zapolya décidèrent enfin le voïvode à entrer en accommodement (24 février 1535), et la triste situation du reste de l'Europe obligea Ferdinand à accepter les conditions défavorables qui lui furent proposées. Zapolya non-seulement conserva le titre de roi, mais demeura sa vie durant en possession de la Transylvanie et de la moitié de la Hongrie. Cependant après lui l'un et l'autre de ces États devaient revenir à Ferdinand; mais à son lit de mort il se laissa entraîner par ses conseillers à rompre le traité et à désigner son fils, Jean Sigismond, âgé de onze ans, comme son successeur (1540). Soliman en accepta la tutelle, occupa Bude (Pesth) et le centre de la Hongrie, laissant la partie orientale à Jean Sigismond, et en définitive Ferdinand garda, durant un armistice de huit années (1562), une partie de la haute Hongrie et les comitats limitrophes de l'Autriche et de la Styrie, moyennant un tribut de 30,000 florins payés à Soliman. Ferdinand, il est vrai, parvint à faire élire son fils Maximilien II en Hongrie; mais il se passa encore un siècle avant que la maison de Habsbourg eût la solide possession de ce pays important. Il résulte de là plusieurs faits que, de nos jours surtout, il faut considérer.

1. Le dicton :

Bella gerant alii ; tu, felix Austria, nube,

n'a qu'une valeur très-limitée, et ce qui advient par les mariages ne se conserve qu'avec des peines infinies.

2. De même qu'aux jours des Hohenstaufen le roi de Sicile devenait roi d'Allemagne, plus tard le roi de Hongrie et de Bohême devint, en général, empereur d'Allemagne, relation historique qui ne put être rompue sans de grands préjudices pour les deux pays.

3. La Hongrie ne fut arrachée aux Osmanlis que par son union avec l'Allemagne ; elle doit son indépendance, sa foi, sa civilisation aux Allemands.

4. Ce fut avec trop de raison que l'empereur Rodolphe II, petit-fils de Ferdinand, dit publiquement à la diète de 1611 qu'il y avait des colonies allemandes en Hongrie depuis huit cents ans, et que la nation allemande avait autant de droit que le peuple hongrois à ce grenier d'abondance du royaume.

C'est à Ferdinand que revient le mérite d'avoir inauguré cette union, dont le fruit profita plus à la maison de Habsbourg-Lorraine qu'à la maison de Habsbourg elle-même. Ce qui ne fut pas d'une moindre importance pour l'empire d'Allemagne, c'est que Ferdinand rendit vains les efforts de son frère Charles-Quint pour unir sous les générations suivantes l'Espagne à l'Allemagne, qu'il fonda la dynastie allemande des Habsbourg et exclut Philippe II du trône impérial de son père. La douceur personnelle de Ferdinand, luttant contre la finesse et la rigueur de Charles-Quint, eut une grande part à ce résultat. Charles-Quint avait parfaitement su séparer le côté religieux du schisme de son côté politique, et, vainqueur de l'alliance de Smalkalde, il chercha surtout à résister vigoureusement à la liberté sans mesure des princes qui voulaient anéantir l'empire. L'arrêt de mort prononcé contre l'électeur de Saxe et le landgrave de Hesse devait être un avertissement salutaire pour les autres princes. Mais Charles-Quint finit par être vaincu dans cette lutte, et son abdication volontaire marque dans l'histoire de l'empire, en face de la domination des princes, une période analogue à celle qui vit l'empereur Rodolphe II renoncer à la Romagne et aux États de l'Église, en face de l'autorité incontestée du Pape. Ferdinand n'était sous aucun rapport un Charles-Quint. Tandis que Charles-Quint mettait au ban de l'empire le grand-maître de l'ordre Teutonique, Albert de Prusse, qui, parjure à ses serments, avait accepté la Prusse comme fief polonais, Ferdinand intercédait pour ce prince perfide ; il conseillait, en voyant les affaires s'obscurcir de nouveau, après la victoire de Charles-Quint à Pavie, de traiter avec la France sans exiger la Bourgogne. Ce fut lui qui insista non-seulement pour une réforme du Saint-Siége, mais encore pour qu'on donnât le calice aux laïques et qu'on autorisât le mariage des prêtres. Ce fut lui enfin qui employa toutes ses forces à détourner le Pape Pie V de prononcer contre Elisabeth d'Angleterre l'excommunication qui fut l'occasion des cruelles persécutions que subirent les Catholiques. D'un autre côté, ce fut Ferdinand qui prit l'initiative de l'assemblée des princes catholiques à Ratisbonne, en 1524, assemblée dans laquelle on fit la première mais faible tentative de s'opposer à l'apostasie. Dans cette circonstance comme dans toutes les autres, Ferdinand insista pour qu'on abolît la cause du mal régnant, la corruption des mœurs et la division des croyances, et qu'on n'y substituât pas un mal nouveau et plus grand ; et certainement les divisions de l'empire germanique et celles de l'Europe entière eussent été encore plus cruelles et plus désastreuses si Ferdinand n'avait opposé un calme et une

patience admirables aux perpétuelles tergiversations des protestants et à la déplorable défiance qui semblait être devenue leur seconde nature. Il soumit par la force, en 1547, les mouvements de la Bohême, soulevée en faveur des nouvelles doctrines contre la maison de Habsbourg. Il prit en revanche une part importante à la conclusion de la paix de religion (1555), qui éloigna de l'Allemagne les maux de la guerre de Trente-Ans, jusqu'au moment où la prétention d'obtenir par la force ce qui était contraire à la lettre et au sens de la paix devint une rébellion ouverte et une conjuration avec l'étranger. Ferdinand s'unit à Albert VI, duc de Bavière, et conclut l'alliance défensive de Landsberg (1556), qui eut une influence directe sur le maintien de la paix; il réussit même à faire cesser la division entre la Bavière et l'Autriche, qui avait été dans l'origine si utile aux progrès des Luthériens en Allemagne, en compensant, par le mariage d'Albert et de l'archiduchesse Anna, fille de Ferdinand, l'injustice que la Bavière avait soufferte de la part de l'empereur Maximilien, dans la guerre de succession de Landshut. Lorsqu'en 1556 Charles-Quint abdiqua, Ferdinand lui succéda au titre d'empereur, et il usa surtout de l'autorité impériale pour convoquer et maintenir le concile de Trente. Il fit soumettre à cette assemblée les articles de la réforme proposés par l'empire, articles dont plusieurs furent adoptés et insérés dans le fameux décret de réforme du concile, qui contribua à régénérer le monde catholique partout où on l'exécuta sérieusement. A sa demande le pieux et savant Canisius, à qui la Bavière et l'Autriche doivent presque autant qu'à saint Boniface, car il consolida et fit prospérer ce que l'apôtre avait fondé, Canisius, disons-nous, rédigea le catéchisme catholique. Mais, d'un autre côté, Ferdinand prit, dans ses États héréditaires, contre le clergé dégénéré, et au milieu de la décadence de toute discipline ecclésiastique, des mesures qui plus tard devinrent la base des prétentions des souverains à l'égard des choses sacrées (*circa sacra*). Il fut ainsi le fondateur de la monarchie autrichienne, qu'il partagea entre ses trois fils, et qui fut de nouveau réunie sous son petit-fils Ferdinand II, fils de Charles de Styrie. Il fut le conservateur de l'empire germanique, qui, tant que vécut sa race, lui resta attaché; il fut le sauveur de l'Église catholique d'Allemagne, estimé et aimé autant que Charles-Quint avait été craint et admiré.

Il mourut le 25 juillet 1564, peu après la clôture du concile sur lequel il avait fondé tant d'espérances, recommandant à ses fils comme son plus précieux héritage le maintien de la religion catholique et sa défense contre les hérésies, dont, par ses dispositions suprêmes, il montrait encore à ses enfants les fruits amers dans la guerre des Paysans, le mépris de toutes les institutions divines, le rejet de tous les sacrements, la révolte permanente des sujets, et la tyrannie qu'exerçaient sur la conscience des Catholiques les partisans du nouvel Évangile, en même temps qu'ils réclamaient pour eux-mêmes une liberté sans mesure.

Cf. Buchholz, *Histoire du règne de Ferdinand Ier*, t. IX, Vienne, 1831-38.

HÖFLER.

FERDINAND II, *empereur d'Allemagne*. Jean-Casimir, dernier roi de Pologne de la maison Wasa, écrivit un jour au Pape Alexandre VII que le royaume de Pologne pouvait être comparé à un perpétuel martyre. Cette parole s'applique à l'empire d'Allemagne au temps de Ferdinand II. La vie de Ferdinand fut une lutte permanente contre les révolutions religieuses et les soulèvements politiques. Petit-fils de

l'empereur Ferdinand Ier, né le 9 juillet 1578, fils de l'archiduc Charles, de Styrie, et de Marie, princesse de Bavière, il fut, à la mort prématurée de son père, élevé par sa mère et par les Jésuites, qui, alors dans toute la fleur de leur développement, dirigeaient l'université d'Ingolstadt, dont Ferdinand fréquenta les cours avec son cousin Maximilien de Bavière. Ces deux princes sucèrent là les principes qu'ils professèrent toute leur vie, et qu'ils réalisèrent par la droiture du cœur et de la conduite, par une inébranlable foi à l'Église de Dieu, et par une constante fidélité à la doctrine de S. Ignace sur les deux étendards (*de duobus vexillis*) qui se disputent le monde. Aux opinions politiques qui se déduisaient naturellement de ces principes s'ajouta la connaissance positive du droit public à cette époque. Ce droit avait établi en principe, dans toute l'Europe, que les sujets étaient tenus de suivre la religion de leur souverain, principe que Luther le premier avait fait valoir, lorsque, en 1527, il n'avait souffert en Saxe aucun Catholique, et que la paix de religion de 1555 avait transformé en loi de l'État.

En outre, ces deux princes, en étudiant l'histoire contemporaine, avaient vu les déplorables suites que le schisme avait entraînées partout en Europe, c'est-à-dire la multitude des sectes, la foule des controverses, les soulèvements sans terme, la guerre civile presque permanente, la dévastation des couvents et des établissements de charité, les opinions humaines d'un moine apostat substituées aux éternelles vérités de l'Évangile, l'abolition, l'interdiction de toute recherche scientifique proclamée au nom d'une Église d'État nouvellement créée. Les désordres de l'Allemagne se résumaient tous dans les États héréditaires d'Autriche, où la noblesse se partageait entre les diverses sectes sorties du sein du luthéranisme, et dominait avec toute la partialité de l'esprit de secte ses domaines et ses vassaux.

C'est dans ces circonstances que Ferdinand résolut de faire l'usage le plus étendu de ses droits souverains. Pour n'être pas lié dans son action il ne se hâta pas (il avait dix-huit ans) de confirmer aux états provinciaux les promesses religieuses faites par son père à Bruck, en 1578, et, après avoir accompli un pèlerinage à Notre-Dame de Lorette et reçu la bénédiction du Pape Clément VIII, à Rome, il se mit à réformer ses duchés de Styrie, de Carinthie et de Carniole. Il serait ridicule de vouloir lui en contester le droit, lorsqu'on l'admet dans l'électeur palatin contre les Catholiques et les Luthériens, dans l'électeur de Saxe et de Brandebourg contre les Catholiques et les Calvinistes, lorsque, non-seulement, on voit les villes impériales en agir ainsi à l'égard des bourgeois catholiques, mais la noblesse autrichienne traiter de cette façon ses sujets. Mais il serait aussi peu raisonnable d'admettre que les conversions obtenues en masse, et surtout par la violence, fussent autre chose que des conversions extérieures et apparentes. L'intrépide fermeté de Ferdinand concentra promptement l'espérance des Catholiques sur ce prince, et son nom devint de bonne heure la terreur des protestants. Lorsque le parti calviniste, qui déjà était entré en pourparlers avec la France et les Pays-Bas contre l'empereur, fut parvenu à former en Autriche, en Bohême, en Moravie et en Hongrie, le plan d'une grande confédération protestante, Ferdinand fut nommé par son oncle, l'empereur Rodolphe II, son lieutenant à la diète de 1608, nomination qui, toutefois, fut contestée d'un commun accord par les États protestants.

A dater de cette époque le crédit des protestants d'Allemagne s'accrut de jour en jour, et bientôt il ne connut plus de bornes. Les sectaires faisaient ce qu'ils

voulaient de l'archiduc Mathias, qui enleva l'Autriche et la Hongrie, et bientôt après la Bohême, à son frère Rodolphe, captif de ses sujets protestants. L'union des États protestants d'Ahausen, arrêtée le 14 mai 1608, fut bientôt convertie par les princes en une alliance offensive, et, peu de temps après la mort du dernier duc de Juliers, donna l'occasion de s'unir plus intimement encore avec le roi de France, Henri IV. L'assassinat de ce prince, survenu en 1610, empêcha seule une explosion générale des Calvinistes. Au milieu de ce tumulte, les Bohémiens formèrent une alliance qu'ils appelèrent défensive, arrachèrent la lettre de majesté à l'empereur Rodolphe, qui renonça à la couronne de Bohême et mourut en maudissant Prague. Mathias, soutenu par la faveur des électeurs protestants, lui succède. A la diète de Ratisbonne (1613) les États protestants essayent de s'affranchir complétement de la juridiction des chambres impériales et du conseil aulique de l'empire, dans les cas nombreux où ces États devaient en être justiciables, par suite de la nouvelle sécularisation et de la rupture publique de la paix de religion. Naturellement les Catholiques s'y opposent; la diète est rompue; les princes unis concluent avec les Hollandais une alliance dans laquelle le parti palatin cherche à attirer aussi les États de l'empire, pour abolir de fait la constitution légale de l'Allemagne. Sans l'intervention de la confédération opposée des Catholiques, c'est-à-dire de la ligue, et sans la diversité même des intérêts parmi les protestants de l'union, l'Allemagne eût dès lors vu les scènes de la guerre de Trente-Ans. Aussi le parti impérial proprement dit, ayant le chancelier électoral Jean Schweykard de Mayence à sa tête, chercha-t-il d'autant plus activement à donner un solide successeur à l'infirme empereur, tandis que Mathias tâchait de rétablir la paix en promulguant inutilement la défense de former des unions. L'union refusa d'obéir, tandis que la ligue se résignait à se dissoudre, et le comte palatin, Frédéric V, ainsi que Christian, prince d'Anhalt, qui conspirait sans cesse, par pauvreté, ambition et fanatisme, mettaient formellement la couronne impériale à l'enchère, pour empêcher Ferdinand de la conserver. Afin d'accomplir ce qu'hypocritement on appelait l'intérêt de l'Évangile et de la liberté germanique, et n'était que le fait de la révolution, on entra en négociation avec Bethlem-Gabor, de Transylvanie, et avec le sultan. Christian, prince d'Anhalt, tendait d'Amberg la main aux protestants d'Autriche et de Bohême, et entretenait leur sédition. Cependant l'empereur, secondé par l'archiduc Albert, parvint à faire proclamer Ferdinand roi de Bohême (9 juin 1617), et, l'année suivante, à le faire couronner roi de Hongrie. Mais la révolte avait déjà éclaté en Bohême et préparait la guerre de Trente-Ans, qui suivit de près; l'empereur ne pouvait bouger de son lit de douleur, et le parti de la guerre parmi les princes protestants continuait à préférer les succès des Turcs et du diable à l'élection du Catholique Ferdinand comme roi des Romains. Ferdinand fut toutefois élu, à la mort de Mathias (10 mars 1619), le duc de Savoie et Maximilien de Bavière ayant rejeté les propositions de l'électeur palatin. La Bohême était alors en pleine révolte; elle avait non-seulement repris son alliance défensive, mais, attaquant directement Ferdinand, elle l'avait déposé; elle avait arrêté une proscription générale des Catholiques, inauguré une confédération universelle des protestants des États héréditaires, et, pour qu'il fût impossible à Ferdinand d'obtenir la couronne impériale, les révoltés non-seulement s'attribuèrent le droit d'élire le roi des Romains, titre qui revenait

légitimement à Ferdinand comme roi de Bohême, mais ils organisèrent deux armées, dont l'une se dirigea immédiatement contre Vienne, tandis que l'autre fut battue par le comte de Bucquoi, près de Teyn, non loin de Budweiss, en Bohême, ce qui anéantit pour le moment leur plan.

Ainsi Ferdinand parvint, le 28 août 1619, à être élu empereur. Cette élection ne fit que redoubler la fureur de ses adversaires. Le parti de l'électeur palatin, après avoir organisé l'armée de Bohême, n'hésita pas à arracher à Ferdinand la possession de ce royaume. Frédéric V, sous prétexte qu'il ne l'avait pas recherchée et qu'elle lui avait été donnée de Dieu, prit la couronne de Bohême des mains des révoltés, quoiqu'il eût lui-même reconnu Ferdinand comme roi légitime, et chercha alors à mettre en mouvement contre la maison de Habsbourg, qui menaçait, dit-il, la liberté de l'Allemagne, le Danemark, l'Angleterre, la Suède, l'Autriche, la Hongrie, les Turcs et les Tartares, les Français et les Pays-Bas, afin de conserver, au milieu de la conflagration générale, la couronne dont il s'était emparé. Les hordes bohémiennes se précipitèrent de nouveau sur Vienne, et déjà la perte de l'empereur semblait assurée; mais, fortifié par la prière et se confiant en Dieu, il attendit l'ennemi de pied ferme, jusqu'au moment où retentirent les trompettes de Bucquoi, qui mirent l'ennemi en fuite. Alors les choses changèrent complétement de face (1620). Dès 1619 Ferdinand s'était étroitement uni au chef de la ligue, son ami Maximilien de Bavière; celui-ci, préparé depuis longtemps à la guerre, fait appel à la ligue; les Espagnols, à la vue du danger que court la maison de Habsbourg, marchent sur le Palatinat (comme troupes du cercle de Bourgogne); l'union, effrayée, se déclare étrangère aux affaires de Frédéric et conclut l'armistice d'Ulm (1620); les révoltés autrichiens sont défaits par les Bavarois; l'électeur de Saxe s'avance dans la Lusace, qui lui est promise; Tilly et Bucquoi envahissent la Bohême, et, tandis que la Hongrie tombe au pouvoir de Bethlem-Gabor, la Bohême est arrachée aux mains de Frédéric, conquise par la bataille de la Montagne blanche, près de Prague, et le honteux plan de Frédéric est complétement anéanti.

Mais avec la victoire se multiplient pour Ferdinand les incertitudes. Les Vénitiens, à cette époque toujours unis aux protestants, dénoncent la guerre à Ferdinand; le roi fugitif de Bohême appelle la moitié du monde aux armes; Mansfeld entre en campagne, poursuivi par Tilly; il porte partout où il passe le pillage et la mort. Maximilien de Bavière et l'électeur de Saxe doivent être indemnisés; mais celui-ci, malgré son dévouement au parti de l'empereur, s'oppose à ce que l'électorat palatin, transmis à Maximilien de Bavière sa vie durant, lui soit assuré à perpétuité, tandis que la reconnaissance et les engagements de la haute Autriche obligent l'empereur à s'acquitter envers la Bavière.

Cependant Mansfeld continue la guerre dans la haute Allemagne, Christian de Brunswick dans la basse Allemagne (1). Sur ces entrefaites, la Bohême voit tomber sous les coups d'une sanglante réaction les partisans de la révolte, la noblesse séditieuse proscrite et remplacée par la noblesse allemande, les prédicateurs protestants chassés, non sans raison, car ils s'étaient donné la mission d'exciter la haine contre le roi légitime comme contre la religion, et s'étaient attiré la défaveur de l'électeur de Saxe, qui avait été partisan de l'empereur alors que la guerre ne se faisait pas au nom et au profit de

(1) *Voy.* Trente Ans (guerre de).

la religion. On pouvait d'ailleurs dire avec raison, comme on le fit plus tard à Magdebourg, que ces mesures sévères frappaient ceux qui avaient allumé la guerre et l'entretenaient opiniâtrément; et comme toute légalité avait disparu, comme le repos de l'Allemagne s'était évanoui du moment où, à l'exemple des princes, les chevaliers et les villes impériales avaient violé la paix de religion et où l'on n'avait pas même pu obtenir la restitution de quatre couvents, l'empereur n'avait plus d'autre parti à prendre que de rétablir, là où il le pouvait, la légalité, de retirer aux ravisseurs les biens par eux ravis, et de restaurer, coûte que coûte, la paix intérieure. Car, tandis que Ferdinand se défendait à grand'peine contre les ennemis de l'empire, les plus grands dangers le menaçaient au dehors, du côté de la Hollande et de la Transylvanie. Le comte de Dampierre avait été défait le 9 octobre 1620 devant Strasbourg, et Bethlem avait sous sa main vingt mille Tartares et quinze mille Turcs; le roi Frédéric devait amener trente mille hommes. Bucquoi, feld-maréchal de l'empereur, tombe près de Neuhæusel, tandis que le corps auxiliaire des Tartares de Bethlem est battu par les Polonais, et que Bethlem est obligé de renoncer, par le traité de paix de Niclasbourg, de 1622, au titre de roi de Hongrie.

Alors éclatent les mouvements des Pays-Bas; Mansfeld s'allie à Christian de Brunswick lorsque, soudoyés par les Hollandais, ils se rencontrent sur le champ de bataille (1623) avec le duc de Transylvanie, créé récemment prince de l'empire par Ferdinand, et que Bethlem inonde de soixante mille Turcs les provinces révoltées contre l'empereur. Mais les victoires de Tilly et la résistance de l'armée impériale font échouer le plan qu'ils ont formé de renverser l'empereur. Une nouvelle paix est conclue en 1624 avec Bethlem, et Ferdinand profite de cet intervalle de repos pour assurer la Hongrie à sa maison, en faisant couronner roi de cet État, le 8 octobre 1625, un fils qui portait son nom.

Ainsi, pendant les six premières années de cette horrible guerre, l'Allemagne avait été en danger plus qu'à aucune autre époque; jamais le partage de l'Allemagne, l'anéantissement de l'empire, de la maison d'Autriche, de la religion catholique, n'avaient été plus imminents. Ce qui, dans la seconde période de la guerre, fut fait par les Français, avait été accompli durant la première par les Hollandais, qui inondaient à leur gré les contrées germaniques dont ils étaient limitrophes, relevaient les armées protestantes battues, tenaient en échec les armées impériales victorieuses.

L'armée de Tilly ne pouvant suffire contre tous ces ennemis, la mort de Dampierre et de Bucquoi ayant enlevé à l'empereur ses meilleurs généraux, Ferdinand s'adressa à Wallenstein, plus tard duc de Mecklembourg et de Friedland, le mauvais génie de l'Allemagne et de l'empereur, et lui abandonna le soin de former une nouvelle armée, qui ne reçût pas, comme celle de Tilly, les ordres de la ligue. Le temps pressait, car un nouvel ennemi avait paru : c'était Christian IV, roi de Danemark. La lutte qui en résulta avec les Danois, que soutenaient les États de la basse Saxe, couronnée par les victoires de Tilly et de Wallenstein, porta la puissance de l'empereur à son apogée et donna à l'empire une situation telle, parmi les autres puissances, qu'il ne dépendait que des Allemands de prendre au commerce du monde la part qui leur convenait, de faire de la mer Baltique et de la mer du Nord des mers allemandes, et d'étouffer dans son germe la prépondérance qu'eurent plus tard les Hollandais, les Anglais et les Français à l'ouest, les Sué-

dois et les Russes au nord. Malheureusement le schisme religieux, que Ferdinand considérait avec raison comme la cause de toutes les calamités, de toutes les guerres et de toutes les révoltes qui se succédaient, empêcha le peuple divisé de comprendre son temps. Ferdinand, qui partait du principe que les trônes doivent être maintenus non par les légions, mais par les lois et la justice, comme il l'écrivait au Pape en 1629, *non tam legionibus quam legibus et justitia thronos constabiliri*, après avoir échappé d'une manière vraiment merveilleuse à tant et de si grands périls, considéra comme une obligation impériale de prévenir les rébellions des princes, comme il avait réprimé celles de ses sujets, et, tandis qu'il faisait dans ses États héréditaires un usage peut-être trop sévère du *jus reformandi,* pour tarir la source des séditions par le rétablissement d'une foi unique, il mit au ban de l'empire, de même que l'électeur palatin, le duc de Mecklembourg, mais tomba précisément par là dans les plans ambitieux de Wallenstein, qui, depuis qu'il était duc de Mecklembourg, avait poussé presqu'au désespoir les amis et les ennemis de l'empereur par ses contributions de guerre et ses logements militaires, et qui, tandis que Ferdinand parlait toujours de paix et de justice, menaçait de l'avenir le plus déplorable et d'un avenir infaillible tous ceux qui obéissaient à l'empereur.

Déjà l'orgueil de Wallenstein était devenu insupportable à la ligue, dont il avait ruiné l'armée, lorsque Ferdinand publia le fameux édit de restitution, qui, s'il était réalisé, devait changer la situation faite à l'empire depuis 74 ans. En effet, en même temps que l'empereur déclarait l'état légal de 1555 l'état normal, et nul tout ce qui avait été fait depuis la paix de religion et même depuis le traité de Passau contre ces lois de l'empire, et demandait la restitution des biens ecclésiastiques, le parti calviniste, qui avait suscité la guerre et dont tous les actes n'avaient été qu'une conspiration permanente, fut précisément écarté, puisque la paix n'avait été conclue qu'entre les partisans de la confession d'Augsbourg et les États catholiques. La puissance des Luthériens fut aussi singulièrement réduite lorsque, de tous côtés, ceux qui jusqu'alors avaient été opprimés élevèrent leurs voix, et que les paroisses rurales et celles des villes, les couvents et les églises, convertis en forteresses et en châteaux de plaisance, réclamèrent. On ne peut comprendre les immenses proportions de la sécularisation réalisée jusqu'alors qu'en suivant les négociations relatives à l'édit de restitution ; on est en deçà de la vérité en disant qu'à peine la moitié des anciens évêchés subsistait encore, et les documents officiels portaient que, dès que les circonstances seraient favorables, on devait procéder à l'abolition de ce qui restait. Des commissaires impériaux ayant été envoyés pour commencer l'œuvre de la restitution, les récalcitrants, y compris Wallenstein, devant être exécutés, les pays luthériens devant être à la fois réformés et occupés, l'archiduc Léopold-Guillaume, fils de l'empereur, ayant reçu en fief les archevêchés et les cathédrales de Magdebourg, Halberstadt, Strasbourg, etc., et les villes de l'empire étant menacées aussi bien que les princes et les chevaliers, une immense panique se répandit parmi tous les États. Ferdinand, que le Pape avait confirmé dans ses projets, était résolu, disaient ses intimes, de perdre plutôt la vie que de se relâcher en rien de la rigueur de son édit. Mais, au moment même où le trouble augmentait, l'empereur se vit obligé, par le mécontentement général, de relâcher Wallenstein, et Gustave-Adolphe, couvrant ses désirs de conquête du prétexte de protéger la confession évangélique, fondit sur l'em-

pire, ne trouva pas d'abord devant lui d'armée capable de lui résister, grâce à la négligence de Wallenstein et à la perfidie des Hollandais et des Français. Tilly étant obligé de garder les frontières du nord-est contre les Hollandais, Gustave-Adolphe réussit à surprendre les garnisons impériales dispersées le long de l'Oder; les princes protestants assemblés à Leipzig résolurent de mettre sur pied une armée que Tilly ne pouvait laisser sur ses derrières, et, tandis que ce capitaine cherchait à empêcher les enrôlements, il détermina précisément l'alliance de l'électeur de Saxe avec Gustave-Adolphe.

Gustave-Adolphe s'empara de Magdebourg, Wittenberg et Torgau; Tilly perdit la bataille de Leipzig, mais, quatorze jours plus tard, il fut plus fort que la veille de la bataille. Tandis que les armées victorieuses se partageaient, que Gustave-Adolphe suivait, par Erfurt, la *Pfaffenstrasse*, que l'électeur de Saxe pénétrait en Bohême, le vieux héros pensait à les surprendre par derrière en prenant par l'Allemagne centrale et la basse Allemagne, lorsqu'un ordre de l'électeur Maximilien l'appela au secours de la haute Allemagne. Malgré cela Gustave-Adolphe se trouva, même après la prise de Wurzbourg, dans un tel embarras que lui, qui avait compté sur le concours volontaire des princes protestants et des villes de l'empire, et qui pensait combattre les Allemands avec des Allemands, finit par menacer les envoyés de Brandebourg et de Franconie, si leurs maîtres ne se décidaient pas à s'allier à lui, « de leur casser la tête à tous ensemble. »

Pendant que la guerre se portait sur les États de la ligue, l'empereur Ferdinand plaçait encore une fois Wallenstein à la tête des forces impériales; Wallenstein laissa Gustave-Adolphe ravager la Bavière, vit mourir le roi de Suède près de Nurenberg, livra, par le traître Holk, l'artillerie à l'ennemi dans la bataille de Lutzen, et défendit aux troupes de Pappenheim d'arracher la victoire aux Suédois. Au printemps suivant (1633) il poussa la trahison plus loin, négligea jusqu'en octobre soit de prendre à plusieurs reprises ou d'anéantir l'armée saxonne en Silésie, abandonna les meilleurs postes à l'ennemi, pensa à s'emparer du Wurtemberg, puis de la couronne de Bohême, et laissa ainsi aux Suédois le temps de se remettre de la perte de leur roi, d'instituer un directoire (*directorium*) suédois sous le chancelier Oxenstiern, *magnus divisor Germaniæ*, de reporter, grâce à l'inactivité ordonnée par Wallenstein aux généraux de l'empereur, la guerre dans le sud de l'Allemagne, en Alsace et en Bavière, et de conquérir Ratisbonne. Là enfin la trahison de Wallenstein devint patente; Ferdinand, toujours modéré, résolut encore une fois d'épargner celui qui l'avait servi et de n'employer la force contre lui qu'à la dernière extrémité; elle arriva, et le capitaine tout-puissant, à qui tout avait été permis, qui tyrannisait l'empereur, qui n'avait en vue que de détrôner les princes, d'anéantir les États allemands, tomba sous les coups de quelques officiers fidèles à l'empereur. Alors seulement la fortune tourna et se montra favorable à Ferdinand. Les Suédois sont battus à Nördlingue par le fils de Ferdinand, Ratisbonne est repris, la Franconie évacuée par l'ennemi, et Ferdinand II peut tendre lui-même la main pour conclure la paix de Prague (1635). L'édit de restitution est de fait aboli, les deux partis reconnaissant le statu quo de 1627; le duc de Mecklembourg est rétabli; la Saxe électorale et les autres princes intéressés promettent de réunir leurs forces pour restituer à l'empire ce que la France et la Suède lui ont enlevé; la possession des biens ecclésiastiques est d'abord concé-

dée aux protestants pour quarante ans, la liberté religieuse proclamée en Silésie, la confession protestante exclue de la Bohême et des États héréditaires d'Autriche, Magdebourg cédé à la Saxe, la vie du prince Auguste durant, les ordonnances de l'empereur déclarées légales dans le Palatinat. La condescendance de l'empereur dans des questions pour lesquelles il avait résisté jusqu'aux dernières extrémités semblait devoir sauver l'Allemagne du partage que la Suède et la France avaient en vue, lorsque la perfidie de Bernard, duc de Saxe-Weimar, qui se vendit à la France, et l'ambition de Guillaume, landgrave de Hesse, donnèrent à Oxenstiern le moyen de continuer la guerre encore pendant treize ans. Douze mois s'étaient à peine écoulés depuis la paix de Prague, et l'électeur de Saxe était obligé, par les dispositions générales de ses sujets, de se faire justifier devant eux, du haut des chaires, d'avoir cherché à procurer la paix à l'Allemagne. La guerre reçut un aspect nouveau par la part plus active qu'y prit la France en se déclarant ouvertement contre l'Espagne. Les prétentions des Français au trône impérial éclatèrent lorsque les Espagnols firent prisonnier l'électeur de Trèves. Elles facilitèrent l'élection de Ferdinand III, roi de Hongrie, qui fut proclamé roi des Romains, à Ratisbonne, le 22 décembre 1636, et assurèrent ainsi, au milieu de ces graves perturbations, la couronne impériale dans la maison de Habsbourg. Deux mois après Ferdinand II mourut. Ce prince avait toutes les vertus qui font les grands empereurs; ses plus cruels ennemis, comme Gualdo le remarque, ne lui reprochent que d'avoir été un élève des Jésuites; ses juges impartiaux ne le blâment que d'avoir invariablement recherché la suprême justice, qui, dans la vie pratique, devient trop souvent une injustice suprême, *summa injuria*, et sont obligés de dire de lui, avec le Vénitien Nani, que ses vertus lui appartenaient, et que ses défauts doivent être attribués à la fortune et au temps où il vécut: *che le virtù erano sue, i difetti s'ascrissero alla fortuna ed ai tempi.*

Höfler

Ferdinand III. Tant qu'on ne considère dans la guerre de Trente-Ans que le côté militaire ou le côté religieux, on n'embrasse pas la question dans toute sa généralité. Cette guerre était en réalité la lutte des éléments démocratiques, aristocratiques et absolutistes, la lutte des états provinciaux contre leurs princes, de l'empereur contre les états de l'empire, des princes contre l'empereur, des villes libres contre les princes, des paysans contre tout le monde, lutte qui, née en cent endroits à la fois, après avoir arboré le drapeau du calvinisme, ravagea d'abord la Bohême, s'étendit de là en Allemagne et remplit l'Europe presque tout entière. Ferdinand II soutint cette lutte tant que l'Allemagne en fut le principal théâtre; Ferdinand III vit, dans les quinze dernières années de la guerre, la conflagration devenir générale, les États qui avaient servi à en alimenter de loin le foyer en Allemagne en être atteints eux-mêmes, et toutes les nations d'Europe, Suédois et Danois, Français, Hollandais, Espagnols et Anglais, s'acharner les unes contre les autres, se déchirer dans tous les coins de la terre, à travers toutes les mers, partout où elles purent se rejoindre. L'Autriche étant devenue, durant les dernières années de la guerre, l'objet principal des attaques des Suédois et des Français, alliés entre eux, ce fut un bonheur pour l'empire d'avoir à sa tête un prince aussi belliqueux que Ferdinand. Mais l'effroyable misère dont il fut témoin le porta à son tour à désirer la paix (1648) qui, si elle avait été retardée encore, aurait peut-être été plus heureuse pour

l'Allemagne. Prématurée ou intempestive, elle obligea Ferdinand III à donner son consentement au premier partage de l'Allemagne, et la paix qui, en 1635, aurait, par de communs efforts, pu s'obtenir glorieuse, dut alors être achetée par les plus durs sacrifices faits à la France et à la Suède, tandis qu'au dedans elle devint le signal de la domination la plus absolue des princes.

Le corps de l'empire ne fut plus qu'une vaine forme. Il se divisa en corps des Évangéliques et corps des Catholiques, *Corpus Evangelicorum* et *Corpus Catholicorum*. Les princes de l'empire, peu après la fin de la guerre, se firent adjuger, à la diète, dont les décisions prévalurent comme étant celles de la diète la plus récente, le droit d'imposer à leurs sujets toute espèce de contributions pour le maintien des forteresses et des armées nécessaires à la défense de l'empire. Ce n'était là que le prélude de ce qui arriva en 1670, lorsque les États de l'empire demandèrent et obtinrent protection contre les états provinciaux et contre leurs sujets, dans l'exercice de leur pouvoir traditionnel, ainsi que contre les plaintes de la chambre impériale et de la cour aulique. A dater de ce jour l'empire frappé au dedans dépérit de plus en plus au dehors. La France ayant obtenu une prépondérance décisive à l'ouest, la Suède, après avoir repoussé l'Allemagne de la mer Baltique, chercha encore à obtenir Brême et les bouches du Wéser. Charles-Gustave conquit la Pologne, dont le roi Jean-Casimir avait en vain provoqué l'empereur à s'emparer. Mais Ferdinand fut assez prudent pour ne pas se mêler au tourbillon des affaires de la Pologne, et l'électeur de Brandebourg, Frédéric-Guillaume, qui ne l'imita pas, accepta la Prusse comme fief suédois. Un fait particulier signala à cette époque la maison de Habsbourg; les branches espagnoles et allemandes perdirent leurs héritiers directs, l'Espagne don Balthasar, l'Allemagne Ferdinand IV, déjà couronné roi des Romains et reconnu roi de Hongrie (mort le 9 juillet 1654), prince en qui se concentrait tout l'espoir de la race impériale. Cependant Ferdinand IV eut le temps de faire couronner son fils Léopold roi de Hongrie et de Bohême. Mais, avant que la succession d'Allemagne fût réglée, Ferdinand lui-même mourut, à l'âge de quarante neuf ans (2 avril 1657), laissant la renommée d'un prince aussi modéré que sage, qui avait été comme une ancre de salut au milieu du naufrage de l'Allemagne.

HÖFLER.

FERDINAND III (S.), roi de Léon et de Castille, fils d'Alphonse IX, roi de Léon, naquit en 1198 et fut dès 1204 reconnu par les cortès de Léon héritier présomptif de son père, sur les instances de son aïeul maternel, Alphonse VIII, roi de Castille, au moment où le mariage du père de Ferdinand avec Bérengère, fille d'Alphonse, était rompu pour cause de parenté. En 1217 la couronne de Castille lui échut en partage, avant même la mort de son père, du chef de sa mère, et le Saint-Siége assura cette couronne sur sa tête en prenant le royaume de Castille sous sa protection. En 1219 Bérengère négocia le mariage de Ferdinand avec Béatrix, fille de Philippe, de la maison de Hohenstauffen; ce mariage eut lieu le 30 novembre, Ferdinand s'étant lui-même, deux jours auparavant, à l'issue de la messe, créé chevalier et ayant revêtu l'armure consacrée. La mort de son père, en 1220, lui valut la couronne de Léon, mais non sans contestation; car son père avait, par son testament, illégalement institué héritières de son royaume ses deux filles Sancha et Dulcia, nées de son premier mariage avec Thérèse de Portugal. L'habile intervention de Bérengère

prévint la guerre civile prête à éclater et opéra en faveur de Ferdinand l'union des deux royaumes de Léon et de Castille, union qui déplaisait presque généralement. Bérengère rendit de plus grands services encore à Ferdinand, qui lui était filialement attaché, en développant ses belles qualités, en en faisant un prince éminent, un héros chrétien, en le protégeant comme un ange gardien jusqu'à sa mort, en 1247, princesse digne en tout point de sa sœur, Blanche de Castille, mère de saint Louis, roi de France. La pensée principale de Ferdinand était de propager la foi et les mœurs chrétiennes, et le grand service qu'il rendit à l'Espagne fut d'avoir entrepris et fait en général heureusement la guerre contre les Maures d'Espagne, auxquels, dès 1222, il arracha la plus belle partie de la péninsule ibérienne. Il est probable que, dès cette époque, il déclara aux cortès de Burgos son intention d'attaquer les Maures; il fit consacrer à cette fin par l'évêque de Burgos son épée et son étendard; mais il n'entra en campagne qu'en 1224. La pureté de ses intentions, durant cette expédition guerrière, se manifesta par la fidélité avec laquelle il implorait et remerciait le ciel avant et après chaque bataille; par l'ordre qu'il avait donné au clergé d'accompagner son armée, d'y célébrer le culte divin et d'y administrer les sacrements; par le rétablissement des évêchés, des églises et des monastères dans les provinces conquises, où il fallait introduire la doctrine, les mœurs et la civilisation chrétiennes. Il remporta, en majeure partie personnellement, une série de victoires jusqu'en 1250; les rois maures de Valence, de Baeza, de Murcie et de Grenade, furent réduits à l'état de vassaux; les royaumes de Cordoue, Jaen et Séville furent occupés; la conquête des villes de Cordoue (1236) et de Séville (1242) brilla parmi les autres. Séville toutefois ne fut prise qu'après un long siége; ce fut le plus remarquable des siéges du moyen âge, au point de vue de la force et de la population de la ville, de la discipline de l'armée chrétienne, et du concours que, pour la première fois, une flotte prêta à une armée assiégeante. Ferdinand, plein de joie et de reconnaissance d'avoir obtenu du ciel la conquête de ces deux brillantes capitales de l'empire hispano-mauresque, entra processionnellement dans les mosquées principales de ces deux villes, les fit consacrer au culte chrétien, et assista au premier office divin qui s'y célébra. Les cloches qu'autrefois Mahomet Almansor avait fait porter sur les épaules des Chrétiens de Compostelle à Cordoue, où on en avait fait des lampes, furent reportées par les Maures à Compostelle. Il permit aux trois cent mille Mahométans émigrés de Séville de se retirer librement, sous la conduite du grand-maître de Calatrava, et fit tout ce qu'il put pour repeupler la ville en y appelant de toutes les parties de l'Espagne des Chrétiens, des artisans, des artistes et des savants.

C'est ainsi que Ferdinand se montra digne de ses ancêtres, Alphonse le Catholique, Alphonse le Chaste, Ramir Iᵉʳ, Ramir II, Ordonnius Iᵉʳ et II, Alphonse le Grand, Ferdinand le Grand, Alphonse l'empereur, qui, à partir de Pélage, fondateur du premier royaume chrétien indépendant de la Péninsule, étendirent de plus en plus en Espagne la domination de la croix par leurs efforts et par la persévérance avec laquelle, tenant d'une main le glaive des batailles, de l'autre ils travaillaient à la restauration du temple de Jésus-Christ. Ce fut précisément pour continuer cette restauration et consolider les conquêtes déjà faites que Ferdinand sut interrompre à temps la guerre ou en remettre la conduite à ses généraux, et reprendre une administration qu'en son

absence il savait dirigée dans son esprit par Bérengère, sous le sceptre de laquelle riches et pauvres, grands et petits, étaient maintenus dans l'ordre et la paix.

Ferdinand se montra grand non-seulement à la guerre, mais sous tous les rapports. Fidèle à sa parole, sévère envers lui-même, époux dévoué, père de famille tendre et vigilant, il régnait sur ses sujets suivant le code de l'Évangile. Généreux envers les capitaines et les soldats compagnons de sa gloire, il était bienfaisant envers ses sujets; il les secourait dans leurs nécessités de l'argent de son trésor, du blé de ses magasins, se montrant large et libéral envers les évêchés, les églises, les couvents, les établissements pieux; il protégeait les œuvres d'intérêt public et sacrifiait sa vie au bien-être matériel et spirituel de ses États. « Heureux temps! s'écrie son contemporain l'écrivain Luc, évêque de Tuy, heureux temps où les rois d'Espagne combattaient pour la foi et triomphaient partout; où les évêques, les abbés et le clergé bâtissaient des églises et des monastères; où les laboureurs cultivaient en paix leurs champs et enserraient leurs moissons! » Le même auteur continue en signalant le nom des évêques qui bâtirent ces églises, ces couvents, ces ponts, ces hôpitaux, et ajoute que Ferdinand et Bérengère leur vinrent puissamment en aide. L'église la plus magnifique que Ferdinand fit bâtir, dans sa gratitude pour les victoires que Dieu lui avait accordées, fut la cathédrale de Tolède, chef-d'œuvre d'architecture gothique. En même temps il assurait la grandeur et les progrès de l'Église spirituelle et vivante en introduisant dans ses États les deux nouveaux ordres des Franciscains et des Dominicains. Il vivait en parfaite intelligence avec le Saint-Siége, et Rome le secondait de toutes manières, comme il ressort de la correspondance entre les deux cours, et entre autres du concours que le Pape Grégoire IX lui prêta en l'autorisant à se servir des revenus des biens de l'Église d'Espagne pour achever la guerre contre les Maures. Cette bonne harmonie ne fut point troublée par les observations que lui adressa le Pape Honorius III pour l'engager à respecter plus scrupuleusement les droits de l'Église concernant ses biens et la libre élection des évêques, non plus que par celles du Pape Grégoire IX l'exhortant à ne pas accorder aux Juifs plus de part qu'il ne convenait à la levée de la dîme royale et à maintenir le signe distinctif qu'ils étaient obligés de porter. En revanche Ferdinand se permit, dans une lettre adressée à Grégoire IX, de se proposer comme médiateur entre le Pape et l'empereur Frédéric II, et de prier le Pape d'aller jusqu'aux dernières limites de la patience envers l'empereur.

Du reste on comprend, d'après les circonstances et les relations du temps, pourquoi, tout en montrant beaucoup d'égards aux Juifs, en n'obligeant pas les Maures à embrasser le Christianisme, Ferdinand poursuivit sévèrement les hérétiques opiniâtres. Il considérait le droit et la justice comme les bases de son royaume; il parcourait ses États pour s'assurer par lui-même que la justice était rendue partout, et s'entretenait avec des hommes savants et pieux pour conformer ses jugements à l'équité; il posa ainsi le fondement du conseil royal de Castille et du système des conseils délibérants qui se répandit dans toute l'Europe. Il fit traduire en castillan les lois gothiques qui servaient encore de code dans le pays, sous le titre de *Fuero juzgo*, et cette traduction est le plus ancien monument authentique de prose espagnole qui existe. En outre, il jeta le plan d'un nouveau code, que la mort l'empêcha de rédiger complétement, que son savant fils et successeur

Alphonse X acheva et fit paraître dans les *Siete Partidas*, œuvre de la plus haute importance, car c'est le recueil de lois le plus parfait qu'aucune nation ait possédé jusqu'au dix-huitième siècle. Non-seulement il fixa la langue castillane vacillante jusqu'alors, mais il en resta un modèle impérissable, tant le style en est facile et élégant et les pensées nobles et élevées. Le règne de Ferdinand, quoique le nouveau code appartienne principalement à son fils, fait donc époque pour la langue espagnole; celle-ci sort de l'enfance, se développe comme organe de la législation, remplace le latin dans les affaires officielles, et devient, sous son fils, celle des affaires privées. En général le règne de Ferdinand ne fut pas défavorable aux sciences et aux arts, et on ne doit pas dater seulement du règne d'Alphonse X l'essor qu'ils prirent, quoiqu'on ne puisse nier qu'Alphonse fit faire un progrès immense par ses propres écrits, et suscita parmi ses successeurs, durant plusieurs siècles, des poëtes et des écrivains tels que Sanche IV, Alphonse le Bon, Juan de la Cerda, l'infant Juan Manuel († 1347-48), l'auteur du *Comte Lucanor*, écrit en belle prose castillane.

Ainsi, sous Ferdinand même, il y eut un véritable élan; on remarqua sous son règne son conseiller intime *Rodrigues Ximénès*, savant écrivain et archevêque de Tolède; *Luc*, évêque de Tuy; le premier poëte remarquable de l'Espagne, *Gonzalo Berceo*, prêtre séculier, dont les cantiques spirituels, naïfs, purs et inspirés, d'un style et d'une imagination remarquables, firent dès lors prévoir que l'Espagne serait la patrie de la poésie vraiment catholique; *Juan-Lorenzo Segura d'Astorga*, également prêtre, qui, dans un poëme castillan sur les exploits d'Alexandre, fit preuve à la fois d'érudition et de talent.

La cathédrale de Tolède, que Ferdinand bâtit, témoigne des progrès que fit l'art sous son règne. Toutefois il ne fonda ni l'université de Palencia, ni celle de Salamanque, celle-là ayant été créée déjà en 1208 par Alphonse VIII, roi de Castille, et celle-ci par le père de Ferdinand, en 1222. Enfin le zèle de Ferdinand pour la propagation du Christianisme lui inspira la pensée de faire la guerre aux Maures d'Afrique, et déjà il avait réussi à mettre son plan en voie d'exécution, lorsqu'une hydropisie subite mit fin à sa vie.

Il se prépara humblement et comme un pénitent à la mort; il se fit mettre une corde au cou pour recevoir la sainte communion, prononça une profession de foi publique, fit enlever tous les signes de la royauté de son lit, et exhorta, en présence de toute la famille royale, son fils et successeur Alphonse à tenir lieu de père à tous ses frères, à observer toujours le respect dû à la reine Jeanne, seconde femme de Ferdinand, à maintenir les droits des grands, à alléger les charges des sujets, à ne pas augmenter les impôts sans une nécessité extrême, à rendre justice à tous sans acception de personne, à s'assurer soigneusement l'affection de ses sujets, et à n'oublier jamais le Juge suprême dans l'administration d'un royaume qu'il lui laissait plus grand qu'il n'avait jamais été. Lorsqu'il sentit s'approcher la dernière heure il se fit administrer l'Extrême-Onction, prit un cierge funèbre en main, et ordonna à tous les assistants de lire les litanies et d'entonner le *Te Deum*.

Il mourut le 30 mai 1252 à Séville, et y fut enseveli, au milieu des larmes de son peuple, dans la chapelle royale de la cathédrale. Clément X le canonisa en 1671.

Conf. Bolland *ad* 30 *Maji, in vita S. Ferdinandi*, où se trouvent tous les détails, sur Ferdinand, de Luc de Tuy, de Ximénès, et la *Chronicon S. Ferdinandi; Annales eccl. Oderici Raynaldi*, aux années indiquées; Ferréra,

Histoire d'Espagne, 4e vol. ; *Vie de S. Ferdinand*, par l'abbé de Pigny, Paris, 1759 ; *Tableau de la Littérature espagnole au moyen âge*, de Louis Clarus, Mayence, 1846, t. I, p. 229 et 327, 354, etc. ; Stramberg, *Ferdinand le Saint*, dans l'*Encycl.* d'Ersch et Gruber. Dans les *Autos sacramentales* de Calderon il y a aussi un *auto* de Ferdinand le Saint.

SCHRÖDL.

FERDINAND LE CATHOLIQUE, fils de Jean II, roi d'Aragon et de Sicile, naquit le 10 mars 1452 et se maria le 19 octobre 1469 avec Isabelle, héritière de Castille. Isabelle devint en effet reine de Castille, en décembre 1474, par la mort de son frère, le roi Henri IV, et cinq ans plus tard Ferdinand monta sur le trône d'Aragon, vacant par la mort de son père (20 janvier 1479). Ce mariage fut ainsi l'origine de la réunion des deux plus grands royaumes de la Péninsule. Pour le moment, il est vrai, l'Aragon et la Castille demeurèrent séparés, et Ferdinand n'était en Castille que l'époux de la reine (*regina proprietaria*), comme aujourd'hui le prince Albert est l'époux de la reine d'Angleterre ; mais le petit-fils de Ferdinand et d'Isabelle, l'empereur Charles-Quint, hérita à la fois de son grand-père et de sa grand-mère, et unit en sa personne les deux royaumes. Isabelle, assistée de l'expérience militaire de son époux, entreprit en 1482 la guerre contre les Maures, qui possédaient encore au sud de l'Espagne le royaume de Grenade, et, après une sanglante lutte de dix années, elle soumit à ses armes le dernier prince mauresque de la Péninsule, Boabdil (janvier 1492).

Ainsi l'Espagne, dominée pendant sept cent quatre-vingts ans par les Maures, rentra tout entière sous le sceptre des princes chrétiens; mais elle continua à compter par milliers des habitants mahométans, malgré la rigueur avec laquelle Ferdinand et ses successeurs les poursuivirent. Ce ne fut qu'en 1609 que Philippe III chassa d'Espagne les derniers Maures. Mais Ferdinand et Isabelle eurent le mérite d'avoir renversé l'empire du Coran, mérite que le Pape reconnut en les nommant *los reyes católicos*, titre sous lequel ce grand et royal couple est connu dans l'histoire. La conquête de Grenade causa une telle joie à Isabelle qu'elle accorda en 1492 à Christophe Colomb les trois navires qu'il avait demandés pour découvrir le Nouveau Monde. Grenade fut érigé en archevêché; Ferdinand de Talavéra, confesseur de la reine, fut appelé à ce siége, et à sa place Isabelle choisit pour confesseur Ximénès (1), qui, plus tard, primat de Tolède, cardinal et ministre d'État, exerça une influence si absolue sur les affaires ecclésiastiques et politiques, sur la paix et la guerre, la science et les arts en Espagne. Isabelle, morte en 1504, ne laissa que trois filles, dont l'aînée, Jeanne, était mariée à Philippe le Beau, fils de Maximilien, empereur d'Allemagne et souverain des Pays-Bas. Jeanne était de droit reine de Castille ; mais Isabelle avait désigné son époux Ferdinand comme administrateur du royaume. Cependant dès l'été 1506 Ferdinand fut obligé de renoncer à cette régence et de retourner dans ses États héréditaires d'Aragon, auxquels s'était joint en 1505 Naples, tandis que Jeanne, épouse de Philippe, avait pris le gouvernement de Castille.

Philippe étant mort en septembre 1506, et sa femme, jusqu'alors d'une ambition extraordinaire, étant tombée dans une mélancolie profonde qui lui fit perdre la raison, Ferdinand reprit la régence de Castille (1507) et la conserva jusqu'à sa mort, en janvier 1516.

Ximénès, qui avait déjà exercé, sous Isabelle, Ferdinand et Philippe, une

(1) *Voy.* XIMÉNÈS.

influence prépondérante sur les affaires de leurs États, devint alors réellement régent de Castille, jusqu'au moment où Charles-Quint, vers l'automne de 1517, arriva de Belgique pour prendre les rênes du gouvernement.

Il est incontestable que Ferdinand fut un prince d'éminentes qualités, qu'il était notamment prudent, circonspect et brave, en même temps qu'il était extrêmement rusé, avide du pouvoir absolu, politique d'un machiavélisme sans égal, et peu irréprochable dans sa vie privée. Un des principaux leviers de son pouvoir absolu fut l'établissement de l'Inquisition politique de l'Espagne (1). dont il obtint, par surprise, l'approbation du Pape Sixte IV en 1478. Ferdinand, comme plus tard son arrière-petit-fils Philippe II, avec toutes les apparences extérieures d'un grand zèle pour l'Église catholique, était, au fond, et dans les questions de droit, l'ennemi des libertés de l'Église, l'Église devait, comme tout le reste, se subordonner à ses plans absolutistes. C'est ainsi qu'en 1509 il menaça de la peine de mort toute publication d'une bulle papale contre l'Inquisition espagnole, et ne se fit pas scrupule d'élever son fils naturel, âgé de six ans, au titre d'archevêque de Saragosse, bien entendu uniquement sous le rapport temporel, *in temporalibus*.

Cf. Prescott, *Hist. de Ferdinand le Catholique et d'Isabelle*, 2 vol., et Héfélé, *le Cardinal Ximénès*, Tubingue, 1844.

HÉFÉLÉ.

FERDINAND (PRINCE DE PORTUGAL), dont la vie et les souffrances ont été décrits d'une manière simple, fidèle et complète, par son secrétaire intime et son compagnon de souffrances, Jean Alvarez, et que Calderon a glorifiées dans ses poëmes, était fils de Jean Ier, roi de Portugal, qui arracha aux Maures Ceuta, boulevard de leur empire, et y fonda un évêché au milieu des infidèles. Ferdinand naquit le 29 septembre 1402. Jeune encore, son innocence, sa douceur, sa docilité et sa bienfaisance en faisaient un objet d'admiration pour tout le monde. Quoique souffrant, pendant vingt-cinq ans, d'infirmités apportées en naissant, il montra dès son bas âge une tendre piété et toutes les qualités du cœur, une grande vigueur d'esprit, une véritable énergie de caractère, et vécut, au milieu des séductions de la cour, sévère envers lui-même, exact, réglé, actif, équitable, accomplissant dans une juste mesure les obligations d'un chrétien et les devoirs d'un prince. La prière était son premier soin; dès l'âge de quatorze ans il disait chaque jour les heures canoniales; à minuit il se levait pour assister à matines. Tous les samedis et les veilles de grande fête il joignait le jeûne à la prière; il suivait scrupuleusement les cérémonies de la semaine sainte, et nourrissait durant cette grande semaine autant de pauvres qu'il comptait d'années. Il aimait à suivre, le cierge à la main, les processions du Saint-Sacrement lorsqu'on le portait aux malades. Il était plein de respect pour les personnes consacrées au service de Dieu et les choses saintes. Il soutenait selon ses moyens les églises et les couvents, se faisait inscrire dans toutes les confréries du royaume afin de participer aux prières des associés. Il priait et faisait dire des messes pour ses vétérans, pour les malades, les prisonniers, les voyageurs en danger. Il tenait à ce que sa suite et ses domestiques confessassent et communiassent annuellement. Le Pape lui avait accordé une indulgence plénière toutes les fois qu'un domestique restait sept ans avec lui ou mourait à son service. Il avait établi dans sa chapelle le rituel de Salisbury, dont il avait fait venir des ecclé-

(1) *Voy.* INQUISITION.

siastiques, des chantres, un maître des cérémonies, par souvenir pour sa pieuse mère, Philippine, fille du duc de Lancastre. L'exactitude qu'il faisait observer dans toutes les cérémonies de sa chapelle, il la portait en tout : ses affaires et ses occupations mondaines avaient leur temps marqué, comme la prière, la lecture de la Bible, et chaque chose l'absorbait tout entier. L'oisiveté lui était odieuse; toutefois il aimait à prendre part aux réjouissances et aux solennités instituées en l'honneur de Dieu et des saints. Sa tenue extérieure était toujours modeste, quoiqu'il sût parfaitement faire dans toute occasion ce que dictaient les convenances. La simplicité de sa tenue se retrouvait dans celle de sa maison, et en même temps, à ne voir que les effets de sa bienfaisance, on l'aurait cru bien plus riche qu'il n'était. Il considérait comme une sainte obligation de venir en aide aux pauvres, aux opprimés, aux malades, surtout aux lépreux, de racheter les prisonniers, d'épargner toute espèce d'ennui et de réclamations aux voisins de ses propriétés. Quand il n'avait plus rien à donner il savait encore consoler par de douces paroles. Désireux d'être plus utile encore qu'il ne l'était aux pauvres, il accepta en 1434 le titre de grand-maître de l'ordre d'Avis, que son frère, le roi Édouard, lui conféra, avec dispense du Pape, parce que Ferdinand était laïque. En revanche il refusa la dignité de cardinal, que lui fit offrir le Pape Eugène, pour ne pas engager sa conscience et sa responsabilité. Le même motif lui imposait la plus extrême réserve quand il s'agissait de recommander quelqu'un des siens pour un emploi public. La meilleure recommandation à ses yeux était un service long et fidèle. Il était en effet pour tous les gens de sa maison comme un père tendre et plein de sollicitude, ne souffrant aucune concubine, surveillant ses pages et les autres jeunes gens de son service, de façon qu'il les conservait purs et chastes au moins jusqu'à leur vingtième année, les obligeant à remplir leurs devoirs, tenant à ce qu'ils fussent exacts à la prière, et, quand il fallait punir, le faisant avec calme, rarement en public, toujours avec mesure et suivant l'âge et l'état de chacun.

Il veillait strictement à ce qu'ils fussent ponctuellement payés, et leur accordait volontiers un plaisir permis, se promenant et chassant en général plus pour leur agrément que pour le sien. Il ne tolérait pas que personne souffrît du fait de ses gens; aussi, toutes les fois qu'il quittait un endroit, avait-il grand soin de faire réparer tous les dommages, de payer toutes les dettes, d'acquitter tous les frais résultant de sa présence et de celle de sa maison. Mais jamais la noblesse de ses sentiments et sa pitié ne permettaient qu'on encaissât pour lui aucun argent confisqué, aucune amende légale, tout comme il ne se permettait jamais à lui-même aucune parole blessante contre l'honneur du prochain. Son commerce réservé, aimable et bienveillant, ennemi de toute espèce de contention et de dispute, sa facilité à écouter chacun et à faire le sacrifice de son opinion à tout avis meilleur, lui ouvraient tous les cœurs. A toutes ces vertus s'ajoutait la chasteté de l'âme et du corps, qu'il conserva intacte jusqu'à sa mort, et qui en faisait un véritable ange sur la terre. En somme, toute sa vie se dépeignait et se résumait dans ce mot, qu'il répétait souvent : *Le bien me plaît.*

Quoique toutes ces qualités semblassent le rendre plus apte à la vie du ciel qu'à celle de ce monde, il avait un cœur plein de bravoure, sensible à la gloire des armes; il était jaloux de se signaler à la guerre contre les Maures d'Afrique, en l'honneur du Christianisme. Le roi Édouard ayant consenti

à faire une expédition contre Tanger, Ferdinand partit, avec son frère aîné Henri, à la tête des troupes, le 22 août 1437, après avoir invoqué le ciel, distribué des aumônes, reçu les sacrements, recommandé ses domestiques à la faveur du roi, et fait écrire aux autorités de tous les lieux où il avait pu séjourner avec sa suite, afin qu'on lui mandât les dommages qu'on avait soufferts et qu'il pût en indemniser les habitants. L'héroïque troupe portugaise fit des prodiges de valeur contre les innombrables hordes des Maures, entraînée qu'elle était par les infants Henri et Ferdinand, lequel, malgré son état maladif, toujours à la tête de ses soldats, prit part à tous les dangers et combattit avec le courage d'un lion; mais les Portugais étaient trop peu nombreux ; ils durent plier, se résoudre à entrer en négociation, à livrer Ceuta, et à laisser un infant en ôtage jusqu'à la remise de la place. Ferdinand se présenta spontanément comme otage, quoiqu'il prévît tout ce qui l'attendait, et dès lors commença pour lui un long martyre, qui ne se termina qu'à sa mort et qu'il glorifia par sa persévérance. Zala ben Zala, émir de Tanger et d'Arzilla, le fit d'abord conduire à Arzilla avec douze Portugais attachés à son service, parmi lesquels se trouvait son secrétaire intime et son biographe Jean Alvarez. Ils eurent beaucoup à souffrir le long de la route des moqueries des Maures.

Durant les sept mois de captivité que Ferdinand passa à Arzilla, il fut relativement traité avec assez de douceur, mais il fut presque constamment malade. Cependant l'infant Henri hésitait à rendre Ceuta, et les Cortès le confirmèrent dans cette résolution, parce que les Maures avaient été les premiers à rompre le traité. Ferdinand lui-même déclara hardiment devant Zala ben Zala que ce traité extorqué et rompu était un malheur, mais il proposa de se racheter par une rançon. On fit alors diverses tentatives pour sauver l'infant, soit en offrant de le racheter, soit en le faisant évader, soit en ayant recours aux armes; mais, trop lentes ou trop incertaines, elles échouèrent toutes et ne firent qu'empirer le sort du prince. Enfin, le 25 mai 1438, il fut livré au roi de Fez, ou plutôt à son cruel vizir Lazurac. Ferdinand, se recommandant aux prières des Portugais éplorés qui restaient derrière lui, fut obligé d'entreprendre le voyage sur une misérable jument, tandis que ses compagnons de captivité, parmi lesquels le fidèle Alvarez, montaient de bonnes bêtes de somme. Le long de la route ils furent accueillis par les injures, les chansons dérisoires, les coups de pierre des Maures accourus de toutes parts; mais Ferdinand restait aussi calme que s'il ne s'était pas agi de sa personne. Après six jours de route ils parvinrent à Fez. Ce qu'ils avaient souffert jusqu'alors n'était qu'un faible prélude des supplices qu'on leur infligea depuis ce moment. Chaque jour on les menaçait de les faire mourir; on les traînait d'un cachot dans un autre; le soir on les livrait en proie à la faim, à la vermine, à la malpropreté, après leur avoir fait passer le jour au milieu des plus durs traitements et des travaux les plus ignobles et les plus accablants. Les ulémas, interrogés chaque jour sur le traitement qu'il fallait infliger à l'infant, se rassemblaient dans la mosquée et imaginaient chaque fois de nouvelles cruautés. Les Maures eux-mêmes s'étonnaient de ce qu'un prince élevé si délicatement ne succombât point à tant de misère. De temps à autre, il est vrai, on le débarrassait de ses chaînes; on finit aussi par ne plus lui faire faire le service de palefrenier et de fossoyeur; mais les autres supplices n'en continuèrent pas moins, et ce qui le faisait le plus souffrir, c'était de ne plus partager les travaux de ses compagnons d'infortune.

Toutefois sa patience et son intrépidité demeuraient inébranlables. Lorsque ses fidèles compagnons le virent pour la première fois chargé de fers, poussé, battu par les gardiens, bafoué par la foule, marchant avec peine tant les chaînes qu'il portait dans les mains étaient lourdes, ils éclatèrent en sanglots et en gémissements. Mais lui leur dit avec calme : « Vous voyez comme on me traite, priez Dieu pour moi! » « Je vous assure, dit-il une autre fois, que peu m'importe qu'ils me nomment chien, seigneur ou roi ; leurs injures ne m'abattent pas plus que leurs éloges ne m'éleveraient; seulement, si Dieu le voulait, j'aimerais être libre parmi eux.»

On n'entendit jamais sortir de sa bouche une parole sévère contre les Maures; il priait chaque jour pour leur conversion, exhortant les siens à en faire autant et à renoncer à tout sentiment de vengeance, comme de vrais Chrétiens souffrant pour la foi catholique. Devant Lazurac ses discours étaient toujours dignes et fermes; jamais il ne s'abaissa à aucune flatterie. Sollicité souvent de prendre secrètement la fuite, il dédaignait cette voie de salut, parce qu'il ne voulait pas se sauver sans ses compagnons. Il déclarait que c'était pour lui une plus grande joie de souffrir et de travailler avec eux que de régner sur le Portugal; mais ce qu'il eût préféré à tout, c'eût été de pouvoir concentrer tous les mauvais traitements sur lui seul. Enfin rien ne put lui faire perdre sa confiance en Dieu, sa patience et sa fermeté, même lorsqu'il vit s'affaiblir les dernières lueurs d'espérance, et tous les efforts des Portugais auprès de Lazurac échouer les uns après les autres. Les promesses de la vie future effacèrent de plus en plus dans son âme purifiée toute pensée mondaine, tout amour terrestre ; il n'y avait plus que trois motifs qui lui fissent désirer de vivre davantage : récompenser selon leur mérite ses fidèles compagnons de malheur ; exciter les Chrétiens à conquérir l'empire des Maures (non dans des vues personnelles, car il leur avait depuis longtemps pardonné leur cruauté, et il les considérait comme les instruments de Dieu à son égard); enfin pousser le roi et tous ses frères à la délivrance des Chrétiens esclaves des Maures. Ce fut dans les quinze derniers mois de sa vie qu'il eut à subir les plus pénibles épreuves. Il fut violemment séparé de ses amis, jeté dans un effroyable cachot où ne pénétrait jamais la lumière du jour, où un homme pouvait à peine se mouvoir, et dont les immondices des lieux environnants empestaient l'air. Sa tête reposait sur un billot; le sol était sa couche. L'âme de Ferdinand sut se résigner à ce sort épouvantable, mais son corps dépérit promptement. Son unique occupation dans cette lamentable solitude était son commerce avec Dieu et la préparation à la mort. Cependant les siens trouvèrent moyen de lui parler en secret, de lui donner et d'en recevoir des paroles d'encouragement et d'espérance. Ils étaient parvenus à lui procurer nuit et jour de la lumière afin qu'il pût lire et prier. Il priait presque constamment à genoux; il dormait très-souvent dans cette posture. Toutes les semaines ou tous les quinze jours il recevait la visite de son confesseur. Il ajoutait encore des pénitences volontaires aux supplices de chaque jour. La plus grande pénitence pour lui était d'apprendre combien ses fidèles amis étaient maltraités ; toutes les fois qu'il pouvait leur parler, il les suppliait, pour l'amour de Dieu, de lui pardonner le malheur qu'ils enduraient à cause de lui. Enfin parut l'ange de la délivrance au commencement de juin 1443. Vers la fin de la sixième année de sa captivité il fut atteint d'une dyssenterie mortelle. On ne lui permit néanmoins pas de changer de prison; seulement son médecin, son confesseur

et quelques Chrétiens purent venir le veiller tour à tour. Le matin de sa dernière journée son confesseur le trouva le visage illuminé, le sourire sur les lèvres, les yeux inondés de larmes et tournés vers le ciel. « Il lui semblait, dit-il à son confesseur, voir paraître la Mère de Dieu dans sa grâce et sa majesté, entourée de saints, venant lui annoncer que le jour même il serait reçu au ciel. » Le soir, après avoir confessé de nouveau et prononcé sa profession de foi, il rendit son esprit à Dieu. Lazurac ne put s'empêcher d'avouer que, s'il y avait quelque chose de bon dans le Christianisme, on l'aurait trouvé dans Ferdinand; que, si Ferdinand avait été un Maure, ses vertus l'auraient placé parmi les saints, car jamais il n'avait dit un mensonge, et, toutes les fois qu'il l'avait fait observer durant la nuit, on l'avait trouvé à genoux, priant, chacun d'ailleurs disant qu'il était innocent comme au jour de sa naissance et qu'il n'avait jamais connu de femme. Malgré cela il fit ouvrir son corps, en fit arracher les entrailles et le cœur, le fit embaumer et suspendre nu, la tête en bas, pendant quatre jours, aux portes de la ville. Quelques semaines après, plusieurs de ses compagnons d'infortune le suivirent dans la tombe. Les autres n'obtinrent leur liberté qu'après la mort de Lazurac. Parmi eux se trouvait son secrétaire, Jean Alvarez, qui apporta le cœur de son maître en Portugal, en 1451. Vingt-deux ans après on y transféra aussi le corps de Ferdinand, et on l'ensevelit avec pompe dans la sépulture royale du couvent de Batalha.

Voyez la *Vie de S. Ferdinand,* par J. Alvarez, dans les Bollandistes, au 5 juin; *Vie de l'infant Ferdinand* (*Leben des standhaften Prinzen*), Berlin et Stettin, 1827; *Histoire du Portugal*, par le Dr Henri Schæfer, Hambourg, 1839, t. II, pag. 332-336.

SCHRÖDL.

FÉRIE, *feria* (de *ferior*, célébrer, reposer). On entendait par férie, dans l'antiquité chrétienne, un jour de repos durant lequel on s'abstenait de travailler. Déjà les Romains appelaient féries tous leurs jours de fête, et ils en avaient un grand nombre. Les Chrétiens conservèrent ce mot, et désignèrent ainsi non-seulement les dimanches et les jours de fête, mais encore tous ceux de la semaine, non pas qu'ils fussent tous solennisés, mais parce que, dans les premiers temps du Christianisme, l'année ecclésiastique commençait avec la fête de Pâques, qui était célébrée pendant toute une semaine, qu'on assistait tous les jours à l'office, qu'on s'abstenait de tout travail, et qu'on nommait par ce motif ces jours privilégiés *dies feriati.*

Comme chaque dimanche est consacré à la mémoire de la résurrection de Notre-Seigneur, et à ce point de vue est une sorte de commémoration du jour de Pâques, on nomma tous les jours de la semaine, à l'instar de ceux de la première semaine de l'année, féries, *feria*, les désignant dans l'ordre numérique à partir du dimanche, seconde, troisième férie, *feria secunda*, *tertia*, *etc.*; le premier jour de la semaine seul conserva le nom de jour du Seigneur, *dies Dominica* (1). Le dimanche paraît déjà dans l'Écriture sainte et dans les plus anciens Pères de l'Église comme tel, c'est-à-dire comme jour consacré au souvenir de la résurrection du Seigneur, tandis que le dernier, c'est-à-dire le septième jour de la semaine, est désigné par le nom habituel de l'Ancien et du Nouveau Testament sous le nom de sabbat, *sabbatum*. Les autres jours, depuis le dimanche jusqu'au samedi, furent appelés féries. Cette dénomination était vulgaire dès le temps de Tertullien. D'après le Bréviaire romain le Pape Sylvestre Ier renouvela spéciale-

(1) *Voy.* DIMANCHE.

ment cette dénomination, surtout pour rappeler aux ecclésiastiques qu'ils doivent renoncer aux plaisirs mondains et se consacrer chaque jour exclusivement au service de Dieu. Elle fut également adoptée plus tard dans les calendriers, les missels, les bréviaires et les rituels, et quelques féries y portent le nom de grandes féries, *feriæ majores*, parce que, relativement à la célébration du culte, elles ont quelques priviléges, tandis que les autres sont appelées petites féries, *feriæ minores vel communes.*

VATER.

FERMENTARII. *Voyez* AZYMITES.

FÉROË (ILES DE). *Voyez* ISLANDE et GROENLAND.

FERRANDUS. *Voyez* CANONS (*recueils de*).

FERRARE-FLORENCE (CONCILE DE). Un des principaux buts du concile de Bâle était la réunion des Églises d'Orient et d'Occident. L'état d'hostilité dans lequel une partie des Pères bâlois s'était mise vis-à-vis du Chef suprême de l'Église, et dans lequel ils voulaient se maintenir à tout prix, ne permit guère d'espérer que Bâle réaliserait l'union projetée. Mais le concile devint complétement impropre à accomplir cette grande œuvre de pacification, du jour où, dans sa vingt-cinquième session, il perdit le caractère d'un concile universel (1). Malgré la vive opposition des prélats de Bâle le Pape Urbain II ordonna la translation du concile à *Ferrare*, après avoir appris, à la suite des négociations conduites à Constantinople par Nicolas de Cuse, désormais dévoué au Pape, que les Grecs manifestaient à la fois un vif désir de s'unir à l'Église romaine et de se réunir à Ferrare. Tous les Pères de Bâle non schismatiques se rendirent à Ferrare, et beaucoup d'autres prélats de l'Église d'Occident se joignirent à eux. Le 8 janvier 1438 le Pape ouvrit le concile devant une nombreuse assemblée; en février les Grecs y arrivèrent, tandis que leur empereur était reçu à Venise avec tout l'éclat possible par le légat du Pape, le cardinal Julien Césarini.

Déjà, au second concile de Lyon, on était parvenu, après de grands efforts, à conclure l'union des Grecs avec l'Église latine, sous le Pape Grégoire X et l'empereur de Byzance Michel Paléologue. Malheureusement l'union dura peu, non sans faute de la part des Latins. Le Pape Martin IV, Français de naissance, avait montré trop de penchant pour le parti de Charles d'Anjou, roi des Deux-Siciles, et avait prématurément lancé une bulle d'excommunication contre l'empereur Michel, soupçonné de s'entendre avec les adversaires de Charles d'Anjou. Les Grecs, irrités de cet acte d'une sévérité intempestive, abandonnèrent l'union, qui n'avait pas d'ailleurs été bien solidement assurée, sans toutefois que l'empereur Michel lui-même renonçât à la communion de l'Église latine. Après sa mort (1483) le schisme releva hardiment la tête, sous Andronic l'Ancien : le pieux patriarche Beccus et Manuel Calæcus expièrent en prison et par le bannissement leur lutte hardie contre les erreurs des Grecs. Les rapports avec l'Église latine redevinrent plus bienveillants sous Andronic le Jeune; mais la perfidie du trop fameux Nicéphore Grégoras rompit les relations renouées. Le règne de l'usurpateur Jean Cantacuzène n'améliora pas la situation. Le fils de l'empereur Jean parvint, il est vrai, à secouer le joug de son insupportable tuteur, mais la division des Grecs entre eux fit peser lourdement sur lui la puissance fort agrandie des Osmanlis, qui, maîtres de l'Asie, ne rêvaient plus que de s'emparer de l'empire grec. Jean abjura l'erreur des Grecs à Rome, où il était venu réclamer le secours de l'Occident; mais les divisions

(1) *Voy.* BALE (concile de).

des princes les empêchèrent de venir à son aide. Le secours vint enfin du côté d'où il n'était guère attendu, et ce fut un Scythe, toujours victorieux, qui l'apporta. La complète victoire que Tamerlan remporta sur les armes des Osmanlis donna aux Grecs l'occasion de reprendre leurs négociations pour la paix avec Rome; l'empereur Manuel parut y mettre un zèle sincère; mais la mort le surprit pendant qu'on discutait le choix du lieu où l'on se réunirait (1418). Son fils Jean VIII poursuivit plus vivement encore la négociation entamée, d'abord auprès du Pape Martin V (1430), qui invita les Grecs au concile convoqué à Bâle. La mort du Pape, survenue dans l'intervalle, et la division née parmi les membres du concile firent, durant quelque temps, vaciller la résolution de l'empereur; il finit par répondre à l'appel du nouveau Pape et de la partie saine du concile transféré à Ferrare. L'exemple des Grecs résolus de se rendre au concile fut suivi par les autres Églises d'Orient, par les Arméniens, les Jacobites et les Coptes (répandus en Syrie et en Égypte), par les Chaldéens et les Maronites.

Le concile de Ferrare, lorsque les Grecs y eurent été formellement incorporés, en vertu d'une déclaration solennelle du Pape Eugène (Ferrare, 9 avril 1438), compta, au moment de son ouverture, cent quarante membres, tant Pères latins qu'évêques grecs (les abbés et les supérieurs de couvent non compris). Le Pape présida la plupart des sessions; parfois ce fut le cardinal Julien.

Déjà, avant la venue des Grecs, on avait tenu à Ferrare plusieurs sessions, dirigées contre les Bâlois schismatiques. Le concile solennellement ouvert, on avait prorogé à quelques mois les sessions officielles, afin de laisser à un certain nombre de retardataires le temps d'arriver. Les Latins avaient proposé de profiter de cet intervalle pour se réunir, en conférences privées, avec les membres de l'Église grecque, examiner les opinions réciproques et préparer les matières des délibérations du concile. Ces conférences privées roulèrent principalement sur le Purgatoire et la béatitude éternelle. Il y eut maintes divergences sur la première question, dans le cours de la discussion, principalement sur la manière d'entendre le texte de S. Paul, I Cor., 3, 12-15 (1). Les Grecs considéraient le séjour du Purgatoire comme l'état temporaire des âmes affligées et privées de la lumière divine, abstraction faite de toute idée de feu, idée à laquelle les Latins s'attachaient fermement. Quant à la seconde question, les Grecs soutenaient que les âmes des saints dans le ciel sont sans doute heureuses, mais non complétement; que la béatitude parfaite n'aura lieu qu'après la résurrection des corps, suivant l'Épître aux Hébreux, 11, 13 (2). Les Latins affirmaient que les âmes des saints parvenues au ciel étaient pleinement heureuses dès à présent, c'est-à-dire en tant qu'âmes pures, et qu'après la résurrection leur corps aurait part à cette félicité. Cette dernière opinion prévalut dans une réunion du 17 juillet, que l'empereur lui-même présidait. Cependant, tout en poursuivant ces discus-

(1) Si quis autem superædificat super fundamentum hoc, aurum, argentum, lapides pretiosos, ligna, fœnum, stipulam,

Uniuscujusque opus manifestum erit : dies enim Domini declarabit, quia in igne revelabitur, et uniuscujusque opus quale sit ignis probabit.

Si cujus opus manserit quod superædificavit, mercedem accipiet.

Si cujus opus arserit detrimentum patietur, ipse autem salvus erit; sic tamen quasi per ignem.

Epist. B. Pauli ad Cor., 12-15.

(2) Juxta fidem defuncti sunt omnes isti, non acceptis repromissionibus, sed a longe eas aspicientes, et salutantes, et confitentes quia peregrini et hospites sunt super terram.

Epist. B. Pauli ad Hebr., 11, 13.

sions préliminaires, on attendait l'arrivée des princes d'Orient ou de leurs représentants, ainsi que les conclusions définitives des Pères demeurés à Bâle. On attendit en vain. Un hôte inattendu vint jeter l'alarme parmi les Pères : la peste se déclara dans Ferrare. On eut hâte d'en finir. Les quatre mois de délai donnés aux absents s'étaient inutilement écoulés. Il n'arrivait de Bâle que des paroles de mépris et des arrêts foudroyants contre le Pape et le concile. L'empereur Albert, les princes d'Allemagne, les rois de France, de Castille, de Portugal, de Navarre, le duc de Milan pensaient ne pas devoir envoyer leurs évêques et leurs ambassadeurs à Ferrare tant que le reste des Bâlois ne serait pas gagné et n'adhérerait pas au concile. Au milieu de ces circonstances embarrassantes Eugène réputa inutile d'attendre plus longtemps et dit : « Où je suis avec l'empereur et le patriarche, là est toute la chrétienté, surtout lorsque tous les patriarches et tous les cardinaux sont avec nous. » Dans la première session publique (8 octobre 1438) on fit aux Grecs l'honneur de leur laisser l'initiative. Le métropolitain grec Bessarion (1) prononça un discours à la louange du concile et de son président. Ce discours, dicté par l'esprit de conciliation, donna de grandes espérances en faveur de la paix à laquelle on travaillait. La seconde session, dans laquelle André de Rhode parla comme Bessarion, décida que l'on discuterait avec les formes de la dialectique ; que les Grecs rempliraient le rôle de l'attaque, les Latins celui de la défense. De la troisième à la quinzième session on discuta, sous la forme convenue, les cinq points capitaux connus de la controverse entre les deux Églises d'Orient et d'Occident, savoir : 1° la procession du Saint-Esprit du Père et du Fils ; 2° l'addition du *Filioque* dans le Symbole ; 3° l'usage du pain avec ou sans levain pour la sainte Eucharistie ; 4° le Purgatoire ; 5° la primauté du Pape.

Dans la quatrième session on permit aux Grecs de proposer leurs motifs contre l'addition du *Filioque*. En conséquence Marc, patriarche d'Éphèse, un des principaux orateurs grecs, après avoir invoqué le Symbole de Nicée, fit lire plusieurs décrets et définitions des troisième, quatrième, cinquième, sixième et septième conciles universels, des passages des lettres du Pape Célestin à Jean d'Antioche, du Pape Vigile à Eutychius, du Pape Agathon aux empereurs, puis les passages de l'acclamation du patriarche Jean de Constantinople au cinquième concile, passages par lesquels il prétendit démontrer que les mots *Filioque* étaient une réelle addition au Symbole et n'étaient par conséquent pas admissibles. Cependant Marc avoua lui-même que le second concile universel avait déjà ajouté des explications au Symbole du premier concile contre les erreurs qui s'étaient produites entre les deux assemblées, ajoutant que la liberté qu'on avait prise de faire des additions et des changements avait donné aux Nestoriens l'occasion de falsifier le Symbole de Nicée, et que c'était là le motif pour lequel les Pères du troisième concile universel avaient défendu pour l'avenir toute modification au Symbole de Nicée, ou, ce qui revenait au même, au Symbole de Constantinople. Vers la fin de la session les Latins montrèrent aux Grecs un vieux manuscrit qui renfermait déjà l'addition du septième concile œcuménique : *et du Fils*. Dans la sixième session le savant archevêque de Rhode, André, établit victorieusement qu'on ne pouvait appeler addition ce qui n'était qu'un éclaircissement ; que le mot *Filioque* n'était qu'un éclaircissement direct, et par conséquent n'était

(1) *Voy.* BESSARION.

pas une addition réelle ; que le Symbole du second concile universel renfermait diverses explications qui ne se trouvaient pas dans celui du premier, comme les mots : *Visibilium omnium et invisibilium; Natum ante omnia sæcula; Deum verum de Deo vero*, et ces mots après l'article du Saint-Esprit : *Dominum et vivificantem;* que cependant les Pères du second concile n'avaient, par ces explications et d'autres de ce genre, rien ajouté de nouveau à l'ancien Symbole et n'avaient voulu qu'en donner une exposition plus complète (1); que, si l'on prétendait appeler ces explications des additions, ce n'étaient en définitive que des additions extérieures, qui ne changeaient en rien le vrai sens du texte. Après André de Rhode, Jean, évêque de Forli, parla de la même manière (dixième session). La défense des conciles antérieurs, dit-il, ne se rapportait qu'à l'introduction de propositions essentiellement différentes de la doctrine de l'Église, et non à des additions d'accord avec cette doctrine.

Le cardinal Julien s'expliqua dans le même sens (onzième session), disant qu'il fallait entendre par une foi différente, à laquelle s'appliquait la défense de l'Église, une foi opposée, et non une explication conforme à la doctrine même de l'Église. « Qu'on mette de côté, ajoutait-il, cette controverse inutile, et qu'on se demande : Est-il fondé de dire que le Saint-Esprit procède du Fils ? Si la réponse est affirmative, l'addition du *Filioque* n'est plus en question ; est-elle négative : l'addition est inadmissible. »

Toutefois l'examen formel de la procession du Saint-Esprit ne vint plus à l'ordre du jour à Ferrare ; les treizième et quatorzième sessions s'occupèrent de questions moins graves. Après la quinzième session les Grecs furent comme saisis du mal du pays ; ils songèrent au retour puisqu'on ne pouvait arriver à aucun résultat. Cependant l'empereur leur rendit quelque courage, et ils consentirent à la proposition, faite par les Latins, d'en venir à l'examen direct et approfondi du dogme ; ils prétendirent, il est vrai, entamer cette discussion à Ferrare même, et cela dans des conférences privées ; mais ils finirent par accéder à la translation du concile à Florence, et cette translation fut solennellement promulguée dans la seizième session, à la suite de l'invasion de la peste à Ferrare.

La première session de FLORENCE, ou la dix-septième à partir du commencement du concile de Ferrare, fut tenue le 26 février 1439 ; elle eut pour objet la résolution prise, après la discussion de Ferrare sur l'addition du *Filioque*, d'examiner la vérité même de cette addition. Les discours prononcés alternativement par l'empereur et le cardinal Julien se rapportèrent à la manière dont la discussion sur la procession du Saint-Esprit serait instituée et aux moyens d'arriver à l'union. On accorda aux Grecs la faculté de délibérer au préalable en particulier entre eux. Dans la dix-huitième session la controverse fut soutenue par deux adversaires dignes l'un de l'autre, tous deux théologiens distingués, le provincial des Dominicains, Jean de Schwarzenberg, et Marc, patriarche d'Éphèse. Jean sortit victorieux de cette lutte, vigoureusement soutenue de part et d'autre pendant plusieurs sessions. Il se servit avec grand avantage des preuves tirées de l'ancien manuscrit déjà cité, évidemment antérieur au schisme, d'un écrit de S. Basile contre Eunomius, que Nicolas de Cuse avait, entre autres trésors littéraires, rapporté de Constantinople. S. Basile y enseignait clairement que le Saint-Esprit procède non-seulement du Père, mais du Fils. Les schismatiques avaient artificieusement effacé de leurs

(1) Hardouin, t. IX, p. 71.

exemplaires *et du Fils*. Jean démontra invinciblement à son adversaire que le manuscrit en question avait tous les caractères de l'authenticité, et dit hardiment que, dès les plus anciens conciles, les Grecs avaient eu l'art de falsifier les documents et d'en expurger ce qui leur déplaisait (1). Bessarion lui-même manifesta une fois son indignation contre ces falsificateurs (2). L'argumentation de Jean se résumait en ces termes : « L'Esprit-Saint procède de celui dont il reçoit l'être; or, d'après les saintes Écritures, l'Esprit reçoit son être du Fils; donc il procède aussi du Fils. » Jean en appelait aussi au témoignage de S. Athanase; de ce que, partout dans l'Écriture où il est question de l'œuvre de la sanctification, le Saint-Esprit apparaît à côté des deux autres Personnes divines, ce Père tire cette conclusion, que la troisième Personne doit tenir aussi son être du Père et du Fils. Le Sauveur lui-même ne dit-il pas du Saint-Esprit : « Il recevra de ce qui est à moi, et il vous l'annoncera (3)? » Or ce que le Saint-Esprit reçoit du Fils ne peut être que divin. Jean presse les Grecs de répondre à ses preuves par les Pères; Marc cherche à démontrer le dogme grec par l'Écriture, puis par les trois premiers conciles, et enfin par S. Denis, S. Grégoire de Nazianze et S. Grégoire de Nysse, S. Cyrille et S. Basile. Il prétend prouver, par les ouvrages de ces Pères (vingt-troisième session), que le Saint-Esprit a reçu quelque chose des deux Personnes divines, savoir : son être du Père, et du Fils sa manifestation parmi les hommes, être et manifestation essentiellement distincts, dit-il, et de nature différente (4). Jean ne se laisse pas abuser par les écarts de son subtil adversaire. Il insiste de nouveau pour que celui-ci réfute directement son argument, et résume le dogme latin en ce sens qu'il dit: Le Père est la cause unique du Fils et du Saint-Esprit, *causa*, et on ne peut admettre deux causes du Saint-Esprit, *causæ*. Le Père s'appelle *principaliter* la cause du Saint-Esprit en ce qu'il communique au Fils la vertu pneumatique; mais la cause du Saint-Esprit est toujours *unique*, parce qu'il n'y a qu'une vertu pneumatique inspiratrice dans le Père et le Fils. Il démontre par les Pères latins que, précisément pour exprimer complétement l'unité du principe, les mots *par le Fils*, *per Filium*, reviennent très-souvent, mais que ce *per* est ici synonyme de *ex*. En effet, jamais l'Église latine n'a prétendu parler de *deux principes* du Saint-Esprit en se servant de l'expression *Filioque*. Ce serait, comme le dit le Pape Eugène dans une bulle de 1444 (1), une doctrine erronée, que jamais l'Église romaine n'a professée. Au contraire, celle-ci a toujours enseigné et a solennellement proclamé, dans ses conciles, le dogme d'après lequel le Saint-Esprit procède éternellement du Père et du Fils, non comme de deux principes, mais comme d'un seul principe, non de deux actes, mais d'un seul acte. En un mot, l'Église latine a toujours professé que le Père et le Fils sont ensemble un seul et même principe du Saint-Esprit.

L'empereur, s'apercevant de la défaite de Marc d'Éphèse, conseilla aux Grecs d'en venir d'autant plus promptement à l'union projetée qu'il était devenu évident, par les conférences tenues jusqu'alors, que les Latins ne croyaient qu'en un principe du Saint-Esprit, et qu'on avait démontré qu'il était faux qu'ils admissent deux principes différents de l'Esprit-Saint. Marc d'Éphèse ne parut pas dans la réunion des Grecs, soit qu'il se défiât de sa cause, soit que les inten-

(1) Hardouin, t. IX, p. 227.
(2) Ibid., p. 1047.
(3) *Jean*, 16, 14.
(4) Hardouin, l. c., p. 283 sq.

(1) Rayn., ad ann. 1444.

tions cachées de l'empereur ou une indisposition réelle l'en eussent éloigné. Après plusieurs délibérations des Grecs entre eux la majorité conclut : que les Pères latins enseignant que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils comme d'un seul principe et par un seul acte, et n'attachant pas à ces paroles l'autre sens que celui des Pères qui enseignaient que le Saint-Esprit procède du Père *par* le Fils, il n'y avait plus d'empêchement à l'union sous ce rapport.

Ce vote fut surtout déterminé par le métropolitain Bessarion, qu'Eugène créa plus tard cardinal. Bessarion adressa à ses compatriotes plusieurs discours dogmatiques, dans lesquels il fit preuve d'autant de savoir théologique que d'éloquence. Bessarion prend en grande considération la doctrine des Pères, dont les expressions en apparence contradictoires se concilient facilement d'après lui. Du reste les Pères grecs ne sont pas les seuls régulateurs de la foi; les Pères latins, S. Hilaire, S. Ambroise, S. Augustin, S. Jérôme, S. Grégoire, S. Léon, S. Damase, sont, comme ceux-là, les Pères de la foi, les lumières de l'Église. Il est facile de concilier les docteurs des deux Églises; ils s'expriment tous incontestablement dans le sens de l'addition latine *Filioque*; seulement les Pères orientaux expriment le rapport du Saint-Esprit au Fils au moyen de la préposition *per*, tandis que les Latins le désignent au moyen de la conjonction *et*. Les deux expressions ne renferment aucune différence réelle; les Orientaux disant : le Saint-Esprit procède du Père *par* le Fils, le Fils paraît comme principe actif du Saint-Esprit, tout comme quand les Latins disent : Il procède du Père *et* du Fils. Le *per* désigne la cause médiante, *causa medians*, car *sans* le Fils la procession de l'Esprit-Saint du Père n'aurait pas lieu. Comme cette cause médiante, savoir le Fils, n'est pas un simple instrument, mais est de la même nature que le Père, est un avec lui, les deux sont également le principe un et unique de l'Esprit qui en procède. Le *per* ne jette par conséquent aucune ombre d'imperfection sur le Fils, etc. (1). L'adversaire déclaré de Bessarion et de toute tentative d'union était et demeura Marc, qui alla si loin qu'il nomma hérétique la doctrine des Latins.

La vingt-cinquième session termina les discussions publiques et communes; à dater de ce moment des commissions se formèrent des deux côtés, cherchant une formule d'union. Enfin on s'accorda dans les résultats suivants : La procession du Saint-Esprit est un dogme; l'addition des Latins est exacte; elle est un éclaircissement nécessité par la situation de l'Église en Occident; toutefois il est libre aux Grecs d'introduire ou non le mot *Filioque* dans leur Symbole; ils n'y sont pas tenus, en tant qu'ils croient en effet que l'Esprit-Saint procède *aussi du Fils*. On cherchait encore à sauver l'honneur des Grecs en ajoutant qu'ils n'avaient en aucune façon voulu exclure la procession de l'Esprit-Saint du Fils par leur formule; qu'ils n'avaient adopté cette formule que parce qu'ils supposaient que les Latins enseignaient deux principes différents du Saint-Esprit, doctrine rejetée dans le fait par les Latins. Alors les Orientaux et les Occidentaux se donnèrent le baiser de paix comme signe de l'union depuis si longtemps désirée (8 juin 1439). Le jour suivant, Joseph, le patriarche de Constantinople, mourut comme un autre Siméon; peu avant sa mort il avait rédigé une profession de foi tout à fait orthodoxe et catholique, dans laquelle il reconnaissait l'Église de l'ancienne Rome comme l'Église apostolique et son évê-

(1) Hardouin, l. c., p. 338 sq.

que comme le représentant de Jésus-Christ sur la terre.

Les points de controverse qui restaient à discuter étaient moins difficiles que celui sur lequel on venait de s'entendre : c'étaient la primauté, la qualité du pain servant à l'Eucharistie. Jean, le provincial des Dominicains, commença la défense de la primauté. Jean Turrécrémata entreprit celle de l'usage du pain sans levain.

Pour le premier point on arrêta d'un commun accord : la *Primauté* spirituelle sur toute la terre appartient au Pape ; il est le vrai successeur de S. Pierre, le représentant de Jésus-Christ, le chef de l'Église, etc. Le second rang après lui appartient au patriarche de Constantinople, le troisième à celui d'Alexandrie, le quatrième à celui d'Antioche, le cinquième à celui de Jérusalem.

Quant à l'*Eucharistie* il fut défini : Le changement du pain et du vin au corps et au sang de Jésus-Christ s'opère en vertu des paroles du Seigneur ; cette transsubstantiation a lieu aussi bien dans le pain sans levain que dans le pain avec du levain, et les prêtres n'ont, à cet égard, qu'à suivre l'usage de leur Église. Quatre choses sont essentiellement nécessaires pour la validité de ce saint et divin sacrement : comme matière, du pain de froment, avec ou sans levain ; comme forme, les paroles du Christ ; comme ministre, un prêtre légalement ordonné ; enfin, comme moyen, l'intention du ministre. Chaque Église peut conserver ses usages ; les Latins peuvent consacrer avec du pain azyme, les Grecs avec du pain fermenté.

Par rapport au *Purgatoire* il fut décidé : Les âmes de ceux qui meurent dans la grâce de Dieu, mais qui n'ont pas encore expié leurs péchés par des fruits de pénitence suffisants, sont purifiées par les peines du Purgatoire (dont on ne détermine pas spécialement la nature et le lieu). Ces âmes peuvent être soulagées par l'intercession des fidèles, par le saint sacrifice de la messe, par la prière, par les aumônes et d'autres œuvres de piété chrétienne. Si un homme meurt immédiatement après la réception du Baptême, sans avoir commis de péché, ou s'il s'est suffisamment purifié de ses péchés (*a reatu pœnæ*), son âme est immédiatement admise à la vision béatifique de Dieu et à la gloire céleste, suivant la mesure de ses mérites. Ceux qui meurent en état de péché mortel sont condamnés aux peines éternelles de l'enfer, lesquelles sont aussi diverses.

Ce fut sur la base de ces articles que, le 6 juillet 1439, le concile promulgua le décret d'union, précédé de ce cri de joie : « Cieux, réjouissez-vous ! ô terre, tressaille de joie ! car le mur de séparation qui séparait les Églises d'Orient et d'Occident est tombé ; la paix et l'union sont rétablies ! » L'empereur et les Grecs signèrent l'acte original ; seul Marc d'Éphèse persévéra dans son opposition contre les décisions du concile œcuménique. Le Pape fit inviter Marc à répondre. Le rusé patriarche, craignant sa déposition, assiégea l'empereur de prières, demandant qu'on n'exposât pas son grand âge à rougir devant les Latins et réclamant des délais. L'empereur céda à son propre détriment ; car, à peine revenu à Constantinople, le patriarche saisit toutes les occasions de faire naître des troubles et d'exciter le peuple contre le concile. Il sut bientôt amener le clergé et les moines à son opinion. Ceux-ci élevèrent Marc aux nues : c'était le héros de la foi ; les prélats grecs qui avaient souscrit à Florence n'étaient que les esclaves des Latins, des apostats, des traîtres. En effet quelques-uns de ces prélats grecs furent assez lâches pour s'associer aux séditieux, entre autres Michel Balsamon et Sylvestre Sgyropulus (Sguropulos), qui plus tard écrivit une histoire

mal famée du concile de Florence. Les réfutations faites par Bessarion, et d'autres hommes d'honneur, des calomnies contenues dans cette histoire, ne parvinrent pas à ébranler les dispositions du peuple et à le détacher du parti de Marc, qui continua à soulever le clergé contre les Florentins comme contre des excommuniés.

L'empereur tint néanmoins à la réalisation des décrets du concile et fit élire au siége patriarcal Théophanes, qui avait la réputation d'être dans des sentiments tout à fait catholiques. Théophanes en effet agit énergiquement contre les évêques et les ecclésiastiques récalcitrants. En revanche, des motifs politiques refroidirent le zèle de l'empereur contre les sujets hostiles à l'union. Il sacrifia la cause de la foi déjà gagnée à des demi-mesures, en permettant qu'on livrât de nouveau les vérités proclamées au concile aux vaines et ridicules disputes des théologastres, aux jongleries des ergoteurs de profession, parmi lesquels Barthélemy de Florence se distingua contre Marc. Celui-ci s'échauffa tellement dans la dispute qu'au bout de quelques jours il exhala, plein de colère et de ressentiment, son âme arienne. Mais le schisme ne mourut point avec lui ; il se raviva au contraire après la mort de Marc et découragea complétement l'empereur, tremblant d'ailleurs pour son trône et sa vie. Les schismatiques propagèrent l'incendie parmi les Moscovites et les excitèrent au point que les Moscovites jetèrent en prison leur métropolitain, Isidore, archevêque de Kiew, cardinal et légat apostolique, qu'ils accusèrent d'avoir trahi sa foi et de les avoir vendus aux Latins, parce qu'il voulait promulguer le décret d'union parmi eux. Les Grecs allèrent même jusqu'à inviter les Hussites de Bohême à faire cause commune avec eux contre l'Église romaine. Cependant les Grecs, battus par les Turcs, eurent encore une fois recours à l'Occident, si souvent trompé par eux ; mais l'empereur de Byzance fit en vain entendre ses cris de détresse. Aux ennemis du dehors s'associèrent les agitations du dedans, qui hâtaient de plus en plus la ruine de l'empire grec. Ces calamités détournèrent presque entièrement l'attention des intérêts religieux, en même temps qu'elles redoublèrent le désir qu'avaient depuis si longtemps les Osmanlis de s'emparer de Constantinople, qu'ils finirent en effet par conquérir en 1453. La justice de Dieu ne put être détournée de Byzance, vieillie dans le crime, comme autrefois elle avait fatalement frappé Jérusalem déicide.

Après la proclamation de l'union décrétée à Florence, les Grecs avaient quitté la ville, sans que leur départ déterminât la clôture du concile. Il continua encore pendant six ans, parce qu'il eut à s'occuper des autres Orientaux, qui cherchaient également à s'unir à l'Église romaine. Il eut sept sessions solennelles, dont cinq eurent lieu à Florence et deux à Rome, où l'assemblée avait été transférée. Dans la première session (4 septembre 1439), le concile excommunia d'une part les Bâlois schismatiques qui avaient prononcé la déposition d'Eugène, d'autre part l'antipape Félix.

Les *Arméniens*, qui arrivaient des diverses parties de l'Orient, et qui rencontrèrent encore l'empereur à Florence, lui demandèrent son intervention auprès du concile, ce qu'il leur accorda. Les conférences entre les Arméniens et deux cardinaux, assistés de plusieurs savants, traînèrent en longueur, comme celles des Grecs, mais toutefois se terminèrent par la soumission complète et l'union de ce peuple, entaché d'eutychianisme, à l'Église romaine. Afin d'affermir pour l'avenir cette obéissance et cette bonne volonté en matière de dogme, Eugène leur donna

un sommaire de la vraie foi, en même temps que le décret d'union, commençant par les mots *Exsultate Deo*. C'est ce qu'on nomme habituellement le *décret d'Eugène pour les Arméniens*, parce que ce fut Eugène qui le publia; toutefois, comme il le dit lui-même dans le décret, avec l'*assentiment* du concile de Florence. Le décret d'union comprend ce qui suit :

1° Il transmet aux Arméniens comme norme de leur foi le Symbole du premier concile de Constantinople, avec l'addition du *Filioque* et avec l'obligation de chanter ce Symbole au moins tous les dimanches et tous les iours de fêtes solennelles.

2° Il leur communique la décision du concile de Chalcédoine sur les deux natures et la personne unique du Christ, décision renouvelée dans les cinquième et sixième conciles.

3° Il leur donne la décision sur les deux volontés du Christ et leur mode d'action, telle que la promulgua le sixième concile.

4° Les Arméniens eutychiens n'admettant que les trois premiers conciles, ceux de Nicée, de Constantinople et d'Éphèse, comme règles de la foi, et rejetant le concile de Chalcédoine et les synodes suivants comme nestoriens, il leur est imposé de reconnaître la légitimité du concile de Chalcédoine, tenu contre Nestorius et contre l'hérésie d'Eutychès, ainsi que celle des conciles suivants, convoqués légalement par le Pape et universellement obligatoires.

5° Puis vient un résumé de la doctrine catholique sur les sacrements, traitant de leur nombre, de leurs effets, de leur différence, de leur matière, de leur forme, de leur ministre. Il est digne de remarque que, pour le mariage, le consentement mutuel, exprimé verbalement et actuellement, *consensus mutuus, per verba de præsenti expressus*, est désigné comme la cause efficiente du sacrement, *causa efficiens*, doctrine qui a été maintenue dans la pratique de l'Église et n'a été vivement controversée que par l'opinion nouvelle de Melchior Canus, qui prétendit que le prêtre est le dispensateur du sacrement. Le concile accorde, pour cause d'adultère, une séparation des conjoints, mais non la rupture du mariage. Il autorise le quatrième mariage et les mariages subséquents, pourvu qu'il n'y ait pas d'empêchement.

6° Il donne aux Arméniens, comme règle de foi abrégée qu'ils peuvent toujours avoir sous la main, le Symbole de S. Athanase : *Quicunque vult, etc.*

7° Il leur propose un catalogue des saintes Écritures reconnues canoniques par l'Église.

8° Pour conserver l'uniformité comme l'union, les Arméniens doivent célébrer leurs jours de fête aux mêmes dates que les Latins et les Grecs.

Enfin, après avoir solennellement déclaré l'adoption de ce décret, l'affaire des Arméniens fut terminée, et ce fut le tour des *Jacobites*. Les négociations suivies avec leur envoyé, André, abbé de Saint-Antoine en Égypte, aboutirent heureusement, de sorte qu'en 1441 le Pape Eugène put promulguer le décret d'union commençant par ces mots : *Cantate Domino*. Ce décret contient en substance les mêmes dispositions que celui des Arméniens.

En 1442 le Pape Eugène IV transféra le concile de Florence à Rome. Là furent successivement publiés les décrets d'union relatifs aux *Éthiopiens*, qui étaient jacobites, puis aux *Syriens*, qui soutenaient particulièrement des erreurs concernant la procession du Saint-Esprit (1444); ensuite aux *Chaldéens*, dont les opinions sont nestoriennes (1445), et enfin aux *Maronites* venus du Liban et monothélites jusqu'alors.

Toutes ces nations, pleinement convaincues de leurs erreurs et de la vérité

de la foi catholique, après des discussions approfondies, revinrent à la communion de l'Église et obtinrent chacune un décret d'union en rapport avec leur situation. DUX.

FERRÉRA (JEAN DE), auteur d'une Histoire d'Espagne, naquit en 1652 à la Banneza, dans le diocèse d'Astorga, devint prêtre et se distingua par les sermons qu'il prêcha, étant curé de Santiago de Talavéra, au diocèse de Tolède. Ayant été transféré en 1681 à Alvarès, il y fit connaissance du marquis de Mendoza, qui lui communiqua sa passion pour l'histoire nationale. Depuis lors, tout en se livrant à ses fonctions sacrées, Ferréra se préoccupa spécialement d'études historiques. Appelé à Madrid par le cardinal ministre d'État Portocarréro, par suite de sa renommée de savant, il devint confesseur et conseiller du cardinal, en même temps que curé de Saint-Pierre et plus tard de Saint-André. Ferréra se montra, dans cette position assez influente, fidèle partisan du parti bourbonien et du Saint-Siége, pendant la guerre de la Succession. Le Pape Clément XI le nomma théologien et examinateur de son tribunal, l'Inquisition son qualificateur et son procureur, et le roi d'Espagne l'éleva au rang de conseiller d'État.

En 1713 il devint membre de l'Académie royale, à la création de laquelle il avait contribué. Il mourut bibliothécaire de la Bibliothèque royale de Madrid, à l'âge de quatre-vingt-trois ans, le 8 juin 1735.

Son principal ouvrage est son *Histoire d'Espagne* jusqu'en 1598, publiée à Madrid, 1700-1727, en 16 vol. in-4°; nouvelle édition à Madrid, 1775-1791, en 17 vol. in-4°; traduite en français, avec des observations, par d'Hermilly, 10 vol., Paris, 1751, et du français en allemand par Baumgarten et Semler, avec une continuation par Bertram jusqu'en 1648, Halle, 1754-72, en 13 vol. in-4°.

On ne peut pas comparer Ferréra à *Diégo de Mendoza* (célèbre homme d'État sous Charles-Quint et son ambassadeur au concile de Trente), dont l'histoire de la guerre des révoltés de Grenade mérite d'être comparée aux ouvrages de l'antiquité; ni au poëte éminent *Barthélemy d'Agensola* (prêtre, † en 1631), historien de la conquête des îles Moluques ; ni à *Antonio de Solis* (prêtre, † 1686), si remarquable par son histoire de la conquête du Mexique; ni au célèbre Jésuite *Mariana* († 1623), dont l'histoire d'Espagne est un ouvrage classique. Toutefois Ferréra, qui avait plutôt en vue d'écrire des annales qu'une histoire proprement dite, et dont par là même la narration est toujours concise et sèche, tant il a le désir d'éviter toute apparence d'ornement inutile ou romanesque, Ferréra est remarquable par son extrême ponctualité, son impartialité, son amour de la vérité, par l'exactitude de sa chronologie, la juste critique qu'il fait des traditions et des légendes, et le soin qu'il a de ne se servir que des sources les plus authentiques. Sous ce rapport il a surpassé tous les historiens espagnols antérieurs et rendu de grands services à l'histoire profane et ecclésiastique. Il fut un des coopérateurs les plus actifs du *Dictionnaire espagnol*, publié en 6 vol. par l'Académie royale de Madrid en 1739, et composa en outre un grand nombre d'écrits théologiques, philosophiques, historiques et poétiques, en partie non imprimés.

Cf. *Dict. hist.* de Feller; *Encyclop. univ.* d'Ersch et Gruber, art. de Wolff, *Ferréra.*

SCHRÖDL.

FERRIER (S. VINCENT), Dominicain espagnol, le prédicateur le plus extraordinaire de son temps, naquit en 1346 (en 1357 suivant les Bollandistes) à Valence, en Espagne, fut admis dans le clergé à l'âge de douze ans, entra à

l'âge de dix-huit ans dans l'ordre de S. Dominique, et passa les années 1363-1394 soit comme novice, soit comme étudiant des sciences, soit comme professeur de littérature, de dialectique et de théologie, et comme prédicateur, dans différents couvents des Dominicains d'Espagne. Avant 1380 il composa une dialectique, et en 1380 même un traité sur le nouveau schisme de l'Église, qu'il dédia à Pierre, roi d'Aragon, et dans lequel il soutint la légitimité du Pape Clément VII.

En 1384-1385 il obtint le grade de docteur en théologie, à l'étude de laquelle il s'était livré avec ardeur. Lorsqu'après la mort du Pape Clément VII le cardinal Pierre de Luna fut monté sur le Saint-Siége sous le nom de Benoît XIII, le nouveau pontife attira Ferrier à sa cour, dans Avignon, et le choisit pour confesseur et maître du sacré palais, *magister sacri palatii*. Ferrier demeura dans cette position jusqu'en 1396 ou 1398. Étant alors tombé gravement malade, il eut une vision dans laquelle S. Dominique et S. François lui apparurent et lui donnèrent la mission de prêcher aux peuples, comme apôtre du dernier jugement. En vain Benoît XIII lui offrit un évêché et le chapeau de cardinal; Ferrier suivit l'appel d'en haut, et fut nommé par le Pape, qui finit par céder, missionnaire apostolique, muni de pouvoirs extraordinaires. Le monde et l'Église, divisés par le schisme, troublés par de nombreux désordres, avaient grandement besoin, à cette époque, d'un envoyé de Dieu muni de dons extraordinaires, sachant parler et agir, et tel parut Ferrier dès le premier jour jusqu'à celui de sa mort.

De 1396 ou 1398 jusqu'en 1419 cet infatigable missionnaire parcourut non-seulement presque toutes les provinces d'Espagne, mais la France, l'Italie, l'Angleterre, l'Irlande et l'Écosse. Il prêcha aussi dans le diocèse de Lausanne, pour y convertir des sectaires grossiers qui adoraient le soleil et d'opiniâtres hérétiques qui avoisinaient l'Allemagne. Toutes les fois qu'il arrivait dans une ville, princes, nobles, évêques, prélats, clergé allaient solennellement au-devant de lui; le Pape Martin V lui-même et les rois de France et d'Espagne vinrent à sa rencontre lorsqu'il se présenta pour prêcher dans les villes où ils résidaient. Entouré d'un cortége brillant, l'humble missionnaire montait un pauvre ânon et entrait au milieu des acclamations populaires, toujours modeste d'attitude et recueilli en Dieu. Comme chacun voulait entendre le prédicateur inspiré, il était dans toutes ses pérégrinations suivi d'une immense multitude, et souvent son auditoire s'élevait à quatre-vingt mille personnes. Parmi cette foule attentive et émue on voyait des troupes de pénitents et de flagellants, qu'il ne faut pas confondre avec les flagellants hérétiques, et qui, loin de se permettre aucun désordre, aucune innovation, édifiaient la masse des peuples par leur piété et leurs œuvres de pénitence. Cependant l'illustre Gerson, qui n'était pas en général favorable à ce genre d'austérités et de pratiques de pénitence, engagea le saint, au nom du concile de Constance, à se débarrasser de ces troupes de flagellants.

La sollicitude de Ferrier pour les divers besoins de ses auditeurs était admirable. Il emmenait avec lui, dans ses missions, des prêtres pour entendre les confessions et célébrer la sainte messe, des chantres et des orgues pour rehausser la dignité des offices divins, des notaires pour rédiger les actes résultant de la réconciliation des partis, des gens probes et sûrs pour pourvoir à la nourriture et au logement de tout ce monde. Dès que le pieux missionnaire paraissait, les ouvriers quittaient leurs ateliers, les professeurs suspendaient leurs cours; à

peine pouvait-on retenir les malades dans leurs lits. En effet, Dieu avait suscité un nouvel apôtre à son Église : il parlait avec une force surnaturelle, un enthousiasme entraînant, une éloquence toute céleste, à la fois profonde et lumineuse, et sa voix répondait si bien au mouvement de son cœur et de son esprit qu'alternativement, et à son gré, elle changeait d'accent et devenait forte, douce, sérieuse, tendre et pénétrante. On croyait entendre non un homme, mais un ange. A peine ouvrait-il la bouche que les larmes coulaient de tous les yeux, surtout lorsqu'il parlait du jugement dernier, de la Passion du Sauveur et des châtiments éternels. Les pécheurs les plus endurcis, cédant à la véhémence de ses discours, étaient saisis de frayeur ou confessaient tout haut et publiquement leurs fautes; ceux que la haine et le désir de la vengeance aveuglaient s'écriaient tout à coup qu'ils voulaient pardonner à leurs ennemis; des milliers de gens vicieux de toute espèce, des hommes sans mœurs, des âmes dépravées, des courtisanes, des débauchés, des adultères, des usuriers, des meurtriers, se convertissaient à l'envi. En Espagne seulement il amena à la vraie foi vingt-cinq mille Juifs et huit mille Sarrasins. On bâtissait de tous côtés, à sa voix, des couvents, des églises, des hôpitaux, des ponts. Un esprit de sainte et sincère réforme pénétrait chaque condition, car il ne faisait pas acception de personnes et offrait à chaque état le miroir de ses passions et de ses vices. Il n'oubliait pas les enfants et les catéchisait souvent.

Mais toutes ces merveilles de grâce n'étaient pas dues seulement à ses prédications ; elles étaient encore l'effet, d'une part, de la puissance que Dieu lui avait départie de faire des miracles, et, de l'autre, de la sainteté même de sa vie. Semblable en tout aux Apôtres, il avait comme eux le don des langues ; car, quoiqu'il parlât toujours dans sa langue maternelle, le dialecte de Valence, les peuples divers le comprenaient, comme le témoignent Ranzam, le savant biographe du saint, son procès de canonisation, Nicolas de Clémengis et d'autres contemporains.

Sa journée se partageait d'ordinaire de la manière suivante : il dormait cinq heures sur un lit dur et misérable ; le reste de la nuit était consacré à la prière et à la lecture de l'Écriture sainte ; le matin, après l'office chanté, deux ou trois prédications de suite; puis il accueillait le peuple, qu'on ne pouvait empêcher de venir lui baiser la main ; on lui amenait les malades, sur lesquels il faisait le signe de la croix, en disant: *Super ægros manus imponent, et bene habebunt : Jesus, Mariæ filius, mundi salus et Dominus, qui te traxit ad fidem catholicam, te conservet in ea et beatum faciat, et ab hac infirmitate te liberare dignetur. Amen.* Alors il prenait un maigre repas, composé d'un seul plat. A ce règlement quotidien, et nonobstant tous les tracas qu'entraînait pour lui cette vie de voyage, de changements incessants, de foules toujours renouvelées, il ajoutait des pratiques de pénitence, et notamment la discipline. Cependant il conserva jusqu'à la fin de sa vie la vigueur d'un esprit jeune et ardent, si bien que, malgré les infirmités de l'âge et sa faiblesse corporelle, il avait en prêchant tout le feu et la fraîcheur de la jeunesse.

Du reste, Ferrier n'échappa point au sort commun de la critique humaine. On lui reprocha notamment, outre le cortége des flagellants, d'annoncer le jugement dernier comme s'il était dans un avenir rapproché, et il fallut qu'il s'en expliquât auprès de Benoît XIII, qui, admettant la justification de Ferrier, lequel ne considérait cette détermination des temps que comme une opinion hu-

maine, le laissa tranquille. Ce qu'on aurait pu lui reprocher plus sérieusement, c'était son attachement aux Papes d'Avignon, si on ne savait combien les jugements sur les Papes opposés les uns aux autres étaient partagés alors. Cependant il pressa souvent Benoît XIII de tout faire et même de déposer la tiare pour mettre un terme au schisme. Il en conféra avec l'empereur Sigismond, avec les rois de France et d'Aragon; il conseilla finalement (1415) à Ferdinand d'Aragon de s'affranchir de l'obédience de Benoît, dans le cas où il ne voudrait pas abdiquer, et, en effet, Benoît n'ayant pas abdiqué, Ferdinand renonça, le 6 janvier 1416, à son obédience, et le saint prononça un discours à cette occasion. Du reste, Ferrier n'assista pas au concile de Constance, et sa soumission à l'égard d'un Pape ne lui ferma jamais l'accès de l'autre : il était reçu dans l'obédience des deux Papes comme un envoyé du ciel.

Il est presque inutile de remarquer que le saint était journellement consulté par les cardinaux, les évêques, par toute la chrétienté; le concile de Constance même attendit avec joie, quoique en vain, sa venue, dans l'espoir de profiter de sa sagesse. Le Pape Martin V, élu chef suprême de l'Église, le confirma dans son titre de missionnaire apostolique; il en remplit les fonctions jusqu'à son dernier jour. Il mourut le 5 avril 1419 à Vannes, en Bretagne. Le Pape Calixte III le canonisa en 1455. Le saint laissa quelques écrits, outre ceux que nous avons cités en commençant. Cependant les *Discours spirituels* qu'on a sous son nom ne sont pas de lui, du moins quant à la forme; ce sont probablement des rédactions de ses auditeurs.

Cf. Bolland. Surius, *ad* 5 *april.*; Nic. de Clémengis, *Ep. ad Reginald. de Font.*; Echard, *de Script. ord. Præd.*, t. I, p. 763; *Vincent Ferrier*, de Louis Heller, Berlin, 1830; comte de Hohenthal, *Vincent Ferrier*, Lipsiæ. 1839.

SCHRÖDL.

FERTUM. *Voyez* IMPÔTS.

FÉRUS (JEAN) ou SAUVAGE, ou encore WILD en allemand, Franciscain de Mayence, prédicateur et exégète fameux, mort le 8 septembre 1554, à l'âge de soixante ans, est compté par les protestants parmi leurs soi-disants témoins de la vérité, et resta néanmoins toujours catholique et moine; il répondit même, dit-on, lors de l'occupation de Mayence par Albert, margrave de Brandebourg, qui cherchait à lui faire déposer le costume de son ordre : « Je porte depuis bien des années cet habit qui ne m'a jamais fait de mal; pourquoi l'ôterais-je? » Ce qui a fait suspecter son orthodoxie ce sont ses commentaires bibliques, notamment son commentaire sur l'Évangile de S. Matthieu, dans lequel le savant Dominicain Soto note soixante-sept passages qui demandent à être lus avec une grande prudence. Le Franciscain espagnol Michel Médina prit la défense de son confrère dans une apologie spéciale, et le savant P. Salmeron, de la Compagnie de Jésus, a fait un grand usage des commentaires de Férus dans ses écrits. Plusieurs de ses commentaires ont été mis à l'index (quoique les commentaires sur l'Évangile de S. Matthieu et sur celui de S. Jean, expurgés, aient paru à Rome en 1577, et que l'index porte seulement. *donec corrigatur*). La faculté de théologie de Paris se prononça en 1559 pour la suppression du commentaire de S. Matthieu. Férus ayant dit qu'il avait quelquefois tiré une perle du fumier des novateurs, et s'étant en plusieurs points éloigné des opinions communes des théologiens catholiques, ce double motif peut donner la clef des jugements portés sur certains passages de ses écrits. Du reste, Du Pin remarque (1) que

(1) *Nouv. Bibl.*, t. XVI, p 2, Amsterd., 1711.

les commentaires de Férus sont, non des notes sèches et arides, mais des dissertations étendues et éloquentes, faciles et judicieuses, qui expliquent le sens littéral de l'Écriture, y rattachent le dogme et la morale, et prouvent que leur auteur a lu et imité les saints Pères. Jöcher donne dans son *Lexique des Savants*, sous le titre de JEAN WILD, un catalogue des nombreux écrits de Férus, souvent lus par les Catholiques et les protestants, composés en général de commentaires sur l'Ancien et le Nouveau Testament, et de sermons. On y remarque surtout ses commentaires sur le Pentateuque, le livre de Josué, le livre des Rois, Job, l'Ecclésiaste, les Lamentations de Jérémie, les Psaumes 30 et 67 de David. *Voir* aussi *Rer. Mogunt. Nic. Serarii, S. J.*, t. I, p. 128, Francof. ad Mœnum, 1722; — *Auberti Miræi Scriptores, sæc. XVI, in Bibl. eccles. J.-A. Fabricii*, Hamburgi, 1718; — *Continuation de l'Histoire de l'Église de Fleury ad ann.* 1554.

Un autre FÉRUS, *George*, Jésuite, qui fut trente ans prédicateur dans l'église de l'université de Prague, et qui mourut en 1655, s'est fait connaître par la traduction d'une foule d'histoires de saints et d'écrits ascétiques en langue bohême.

SCHRÖDL.

FESCH (JOSEPH), beau-frère de la mère de Napoléon, archevêque de Lyon et cardinal, dont le père, François Fesch, descendant d'une famille ancienne et considérée de Bâle, était venu, en qualité d'officier d'un régiment suisse, en Corse, naquit à Ajaccio en 1763 et fut, dès l'âge de treize ans, envoyé au petit séminaire d'Aix, en Provence. La révolution française interrompit sa carrière ecclésiastique. Les circonstances lui firent accepter pendant un certain temps les fonctions de commissaire des guerres; cependant, plus tard, il quitta l'habit laïque, reprit l'état ecclésiastique et devint chanoine de Bastia. Napoléon, lors de la conclusion du Concordat, auquel Fesch avait concouru, le nomma archevêque de Lyon (1802). Le 17 janvier 1803 il fut créé cardinal avec plusieurs autres prélats français. Napoléon, voulant rendre à l'ambassade de France à Rome son ancienne splendeur, et donner en même temps au Pape une preuve de son respect particulier, envoya son oncle en qualité de ministre plénipotentiaire et lui donna pour secrétaire de légation M. de Chateaubriand. « Ayez du tact, » dit Napoléon au cardinal partant pour son nouveau poste; et le cardinal ne se distingua pas précisément par cette qualité diplomatique. Toutefois il ne manqua jamais au respect dû au Saint-Siége, et son séjour à Rome exerça même sur lui une influence avantageuse pour l'avenir. Ce fut surtout à ses instances que Napoléon dut la résolution prise par Pie VII de venir couronner l'empereur à Paris. Le cardinal accompagna le Pape durant son voyage en France, l'assista durant la cérémonie du sacre, et le reçut de la manière la plus brillante à son passage à Lyon, lors de son retour à Rome. Il reprit alors ses fonctions de ministre plénipotentiaire près du Saint-Siége et les conserva jusqu'en mai 1806; il avait été dans l'intervalle (1804-1806) nommé grand-aumônier, sénateur, supérieur des missions françaises, primicier du chapitre de Saint-Denis, préfet d'une congrégation romaine et élevé encore à d'autres honneurs.

Napoléon, irrité de ce que le Pape refusait d'expulser de ses États les Russes, les Suédois, les Anglais et les Sardes, avait besoin d'un ministre séculier dont il pût se servir vis-à-vis du Pape avec moins de ménagement que son oncle; aussi avait-il destiné le cardinal à un autre poste, et l'électeur archichance-

lier de l'empire, de Dalberg, déclara son coadjuteur et son successeur le cardinal Fesch, « dont la famille, disait-il, avait anciennement bien mérité de l'Église d'Allemagne, et qui était en position de maintenir l'électorat ecclésiastique. » Le cardinal se conduisit avec dignité : il refusa son consentement au projet dicté par l'empereur. Trois ans plus tard, Pie VII ayant été traîné à Savonne et refusant énergiquement d'instituer les évêques nommés par Napoléon, le cardinal Fesch refusa l'archevêché de Paris, que lui offrait son neveu, faisant suffisamment entendre par là qu'il ne prenait aucune part aux vues et aux actes de l'empereur vis-à-vis du Pape.

Malheureusement, dans la commission ecclésiastique instituée le 16 novembre 1809 et renouvelée en janvier 1811, que présidait le cardinal et à l'aide de laquelle Napoléon espérait couvrir ses mesures arbitraires et despotiques, tourner à son avantage le préjudice que causait à l'Église sa position hostile à l'égard du Pape, le cardinal acquiesça aux réponses sollicitées par l'empereur et qui ne pouvaient qu'attrister le pontife captif. Enfin la commission, qui ne pouvait naturellement contribuer à rétablir l'ordre, proposa la convocation d'un concile national, qui fut en effet appelé et ouvert le 17 juin 1811. Le cardinal Fesch fut élu président du concile et se conduisit dès le principe avec noblesse et fermeté. Il lut à haute et intelligible voix la profession de foi de l'Église catholique romaine et jura fidélité et obéissance au Pape, suivant la formule du serment prescrit par Pie IV; après quoi les autres prélats déposèrent le même serment entre les mains du président. Dans le courant des conférences du concile le cardinal répondit si peu à l'attente de l'empereur qu'il tomba en pleine disgrâce. Il la supporta sans peine. L'empereur, qu'irritait toute contradiction, lui avait déjà fait sentir plus d'une fois sa mauvaise humeur et l'avait renvoyé un jour, en lui disant : « Taisez-vous; vous êtes un ignorant. Où avez-vous étudié la théologie? »

Le cardinal se dédommagea de cette disgrâce en dirigeant son diocèse, auquel il rendit de vrais services en ranimant partout le zèle catholique, en rétablissant toute espèce d'institutions ecclésiastiques et de corporations religieuses. Après la chute de Napoléon, le cardinal trouva un refuge à Rome, où Pie VII l'accueillit volontiers. « Qu'il vienne, qu'il vienne! dit le Pape; Pie VII ne peut oublier le ton courageux avec lequel on a prêté le serment prescrit par Pie IV! » Mais, au retour de l'empereur de l'île d'Elbe et après sa rentrée dans Paris, le cardinal quitta Rome et vint rejoindre son neveu. Le triomphe de Napoléon fut court, et le cardinal Fesch se retrouva dans la nécessité de redemander un asile à Rome, où Pie VII le reçut généreusement une seconde fois. Quelques cardinaux demandaient qu'on enfermât au château Saint-Ange ce prélat qui avait eu tant hâte de se réconcilier avec son neveu; mais Pie VII rejeta l'avis de ces *zélateurs si hardis en temps de paix*. Le Pape laissa également au cardinal son titre d'archevêque de Lyon, quoiqu'il eût volontiers pourvu à ce siége, qui fut géré par un administrateur durant toute la vie du cardinal. En 1824 toutefois le Pape Léon XII lui retira la juridiction ecclésiastique de son diocèse. Le cardinal continua à résider à Rome, menant une vie tout à fait retirée et digne d'un prélat catholique. Au commencement de mai 1818 il pria la cour romaine d'intervenir auprès du gouvernement anglais pour en obtenir l'autorisation d'envoyer un prêtre à l'empereur, et en effet l'année suivante il eut, ainsi que le Pape Pie VII, la consolation de faire partir deux prêtres pour Sainte-Hélène. Le cardinal mourut à Rome, le 13 mai 1839, à l'âge de

soixante-seize ans. En pesant les circonstances de son temps et les difficultés de sa position, on est obligé de reconnaître que, malgré ses défauts, il montra un zèle sincère pour les intérêts de l'Église et un courage qui fit honte à plus d'un prélat de cour.

Voir *Histoire du Pape Pie VII*, par Artaud de Montor; Henrion, *Histoire universelle de l'Église,* t. XII; *le Cardinal Fesch, archevêque de Lyon*, par l'abbé Lyonnet, Lyon, 1841; Wachsmuth, *Histoire de France durant la Révolution*, 3e, 4e part., Hambourg, 1843-44; Thiers, *Histoire du Consulat et de l'Empire,* t. V, p. 228, t. XIII, p. 143.

SCHRÖDL.

FESTUS PORCIUS fut envoyé par l'empereur Néron, dans les premières années de son règne (vers l'an 60) (1), à la place du procurateur Félix, en Judée et dans les provinces subordonnées. Dès son arrivée en Palestine Festus fut assailli des prières du grand-prêtre et des premiers d'entre les Juifs, qui lui demandaient de faire revenir S. Paul à Jérusalem, les pétitionnaires espérant pouvoir faire en route assassiner l'Apôtre (2). Quoique Festus fût disposé à être agréable aux Juifs, il ne se permit pas la moindre illégalité dans le procès de l'Apôtre, et il l'aurait remis en liberté si celui-ci n'en avait appelé à César (3). Festus, pour rédiger le rapport nécessaire (4) et en même temps vraisemblablement pour flatter Agrippa II, fit comparaître S. Paul devant ce prince et sa sœur Bérénice. Ce fut dans cette circonstance que S. Paul parla d'une manière tellement inspirée que le roi ébranlé fut presque déterminé à devenir Chrétien; mais Festus s'imagina que le savoir de Paul l'avait mis hors de lui. Après

(1) *Voy.* FÉLIX.
(2) *Act.*, 25, 3.
(3) *Act.*, 25, 4-12.
(4) Ulpian., l. 49, 6, *de Libellis dimissorum.*

s'être entendu avec Agrippa, le gouverneur consentit au désir du saint et l'envoya à Rome (1). Festus se montra également ami de la légalité à l'occasion d'un conflit entre Agrippa et les Juifs (2). Malheureusement son administration fut troublée par ses combats contre de nombreuses hordes de brigands et de révoltés (3), et abrégée par sa prompte mort (4). Son successeur fut Albinus, qui ne lui ressembla pas (5).

BERNHARD.

FÊTE DE L'ANE, *festum asinorum.* Cette fête, comme celle des Fous (6), se rencontre au moyen âge dans certaines églises, surtout en France. Selon qu'on voulait représenter symboliquement l'entrée du Christ dans Jérusalem ou la fuite de la sainte famille en Égypte, on célébrait cette fête à des époques différentes; par exemple à Rouen c'était à Noël, à Beauvais le 4 juin. On eut, dans l'origine, de bonnes et pieuses intentions; mais peu à peu la chose fut tournée en ridicule et devint une pure mascarade. Ainsi on revêtit l'âne d'un surplis, et, à son entrée dans l'église, on chantait une prose comique en latin, dont chaque strophe se terminait par ce refrain : « Hé! sire âne (7)! »

Les Papes s'efforcèrent de bonne heure, ainsi que leurs légats et les évêques, d'abolir cette fête; toutefois elle se maintint en divers lieux jusqu'au quinzième siècle. A cette époque l'écrit de Nicolas de Clémangis, *de Novis Celebritatibus non instituendis*, et surtout le concile de Bâle mirent un terme à ces inconvenantes bouffonneries.

Cf. Schrökh, *Hist. de l'Égl. chrét.*,

(1) *Act.*, 26, 1; 27, 1.
(2) Jos., *Antiq.*, XX, 8, 11.
(3) *Ibid.*, XX, 8, 10.
(4) *Ibid.*, XX, 8, 11.
(5) Jos., *Bell. Jud.*, II, 14, 1.
(6) *Voy.* FÊTE DES FOUS.
(7) Conf. *Histoire du Comique grotesque,* par Flœgel, p. 167 sq.

t. XXVIII, p. 273; Meiners, *Comparaison, etc., du moyen âge*, Part. II, p. 250; Du Cange, *Gloss.*, s. v. *Festum asinorum.*

FÊTE DE S. GRÉGOIRE. Durant tout le moyen âge la jeunesse des écoles célébra une solennité qui, disait-on, se rattachait à l'antique fête païenne de Minerve, et qui tenait probablement son nom du Pape Grégoire Ier, dont la fête tombait le même jour que celle de la Jeunesse. Parmi les mascarades de toute espèce de cette cérémonie juvénile, on remarquait surtout la figure d'un enfant ou d'un étudiant travesti en évêque.

La *fête des Innocents*, également célébrée dans le moyen âge, ressemblait beaucoup à celle de S. Grégoire. Elle fut introduite à Saint-Gall par l'empereur Conrad Ier, visitant ce couvent en 912. Elle devint, sous l'évêque-abbé de Saint-Gall, Salomon III, une réjouissance pour les étudiants du couvent, se transforma en un spectacle burlesque et prit tout à fait la forme de la fête de S. Grégoire (1). Le dimanche avant la Ste Catherine tous les étudiants se réunissaient et nommaient au suffrage abbé de l'école celui qu'ils reconnaissaient pour le plus laborieux et le plus sage (ils élisaient un abbé, et non un évêque, Saint-Gall n'étant qu'un couvent). L'élu choisissait deux chapelains, montait avec eux sur une estrade, dansait et chantait : *Eia, eia, virgo Deum genuit*, et se faisait régaler par ses subordonnés. Le 13 décembre le recteur menait le jeune abbé à la porte de l'église, au chant du *Te Deum*, entonné par le chœur. Là l'abbé et ses chapelains ôtaient leurs souliers et leur longue robe, se mettaient à courir de toutes leurs forces à travers l'église jusqu'au maître-autel pour n'être pas atteints par les autres étudiants; s'il était malheureusement attrapé, il fallait qu'il payât quatre bouteilles de vin et ne pouvait monter au maître-autel. S'il n'était pas atteint, il s'asseyait sur un trône près de l'autel, attendait la fin du choral et voyait jeter du haut de l'Église sur les étudiants de l'eau, des pommes, des poires et d'autres objets. La veille et le jour des SS. Innocents l'abbé célébrait les vêpres et dirigeait la procession; puis il remontait sur l'estrade avec ses chapelains, chantait, en sautant, alternativement avec le chœur, donnait la bénédiction au peuple et le renvoyait. Ces jours-là, toutes les fois que l'abbé entrait dans l'église, on lui donnait un prie-Dieu richement orné, et, pour se rendre à la prière du soir, il était accompagné par quatre élèves portant des torches. On comprend que pendant toute la durée de la fête la cuisine et la cave allaient grand train. Probablement la fête des Innocents et des Étudiants de S. Grégoire donna lieu à celle *des Fous* ou du *Sous-Diacre*, que le bas clergé célébrait le jour même des SS. Innocents. Le bas clergé élisait un évêque; celui-ci célébrait la grand'messe, pendant laquelle, en place de parfum, on l'encensait avec du vieux cuir brûlé et d'autres mauvaises odeurs. Les clercs s'asseyaient dans les stalles des chanoines et chantaient bruyamment: *Deposuit potentes de sede et exaltavit humiles.* La farce se continuait ensuite dans la rue avec le peuple. Ces spectacles inconvenants furent défendus par les conciles de Constance, de Bâle et de Trente, et tombèrent peu à peu. On comprend que ces plaisanteries, qui nous scandalisent, aient pu naître et être tolérées lorsque la foi était forte et simple, que tout partait du sentiment religieux, que les spectacles et les travestissements les plus comiques s'associaient sans grave inconvénient aux cérémonies religieuses, tant la piété était sincère et solide.

(1) *Voir Histoire du canton de Saint-Gall*, d'Arx, t. I, p. 115 et 124-125.

Cf. *Manuel de l'Histoire de l'Église* du D. Hortig, t. II, P. I, p. 310-313.

SCHRÖDL.

FÊTE DES FOUS. *Voyez* l'article précédent.

FÊTE-DIEU. Quoique cette fête soit célébrée dans toute la chrétienté avec la plus grande pompe, elle est une des solennités les plus récentes de l'Église. Elle n'a été connue ni dans les premiers siècles ni dans la première moitié du moyen âge. Elle doit son origine à une religieuse de Liége, nommée Julienne, qui vivait au treizième siècle. Cette religieuse, dit la légende (1), voyait souvent en rêve la lune dans son éclat, ayant toutefois à un de ses côtés un point obscur. Elle pria Dieu de lui expliquer cette vision. Dieu lui révéla que cette vision signifiait que l'absence d'une fête en l'honneur de l'auguste Sacrement de l'autel obscurcissait en quelque sorte le doux éclat de l'Église, et la religieuse fit part de cette révélation à plusieurs hommes connus par leur piété et leur savoir, entre autres à Jacques de Troyes, archidiacre de Liége, et à Hugues, provincial des Dominicains. Ces hommes de Dieu ajoutèrent foi au récit de Julienne, et insistèrent auprès de l'évêque de Liége pour qu'il instituât une fête du saint Sacrement. Celui-ci y consentit et ordonna qu'elle serait célébrée dans tout son diocèse en 1246. Cependant, étant mort peu de temps après, et la fête nouvelle rencontrant des oppositions, l'ordonnance serait probablement restée inexécutée si le provincial Hugues, cité plus haut, qui, dans l'intervalle, avait été créé cardinal-prêtre et légat du Pape en Allemagne, n'était venu à Liége et n'avait recommandé la fête nouvelle, non-seulement dans cette ville, mais encore dans toutes les églises de sa légation, avant son retour à Rome en 1252.

(1) *Act. SS.*, apud Bolland., 5 april.

La Providence voulut encore que Jacques de Troyes montât sur le siége apostolique sous le nom d'Urbain IV. Urbain, probablement aussi influencé par le miracle de Bolséna (1), promulgua en 1264 une bulle décrétant que la fête du saint Sacrement serait célébrée dans toute la chrétienté avec octave (2). Urbain mourut peu de temps après, et la bulle resta inexécutée (3) jusqu'en 1311, époque à laquelle le Pape Clément V la rappela au concile de Vienne. A dater de cette époque elle fut observée dans toute l'Église d'Occident; mais, d'après Martène (4), elle ne fut pas suivie en France avant 1318. Le concordat de 1801, entre le Saint-Siége et la France, ne maintint pas cette fête parmi les fêtes légalement chômées. Le concile de Trente explique le but de cette fête en répondant aux novateurs du seizième siècle, qui en avaient été scandalisés et l'avaient abrogée : *Æquissimum est sacros aliquos statutos esse dies cum Christiani omnes singulari ac rara quadam significatione gratos et memores testentur animos erga communem Dominum et Redemptorem, pro tam ineffabili et plane divino beneficio quo mortis ejus victoria et triumphus repræsentatur. Atque sic quidem oportuit victricem veritatem de mendacio et hæresi triumphum agere, ut ejus adversarii, in conspectu tanti splendoris et in tanta universæ Ecclesiæ lætitia positi, vel debilitati et fracti tabescant, vel pudore affecti et confusi aliquando resipiscant* (5). Jésus-Christ est aujourd'hui, hier, et dans toute l'é-

(1) *Voy.* BOLSÉNA (messe de).
(2) Clement., l. III, tit. 16.
(3) Bened. XIV, *de Fest.*, p. I, c. 537.
(4) *De Ant. Eccl. Disc.*, c. 29.
(5) Sess. XIII, c. 5, *de Euchar.*

ternité, la voie, la vérité et la vie, la porte du salut, le cep de la grâce, le Médiateur éternel entre Dieu et les hommes. Or il est mystérieusement présent dans le saint Sacrement de l'autel. Il convient donc de lui consacrer un jour spécial, comme au sanctuaire même et au sommaire de notre foi. Sans doute chaque messe est une fête qui exprime notre reconnaissance; mais le besoin qui consacre certains jours à exprimer plus particulièrement un sentiment de joie religieuse se fait précisément sentir ici. Cette cérémonie solennelle doit suppléer à tout ce que la faiblesse humaine néglige dans la célébration journalière de la sainte messe, comme le disait déjà dans sa bulle le pieux Pape Urbain IV.

La Fête-Dieu a été célébrée, dès l'origine, le premier jeudi après l'octave de la Pentecôte. La pensée que le Jeudi saint, anniversaire de l'institution de l'Eucharistie, est la veille du jour de la mort du Seigneur, et par conséquent n'est pas propre à une cérémonie joyeuse et triomphale, comme le demandait la commémoration de la très-sainte Eucharistie, porta probablement le Pape Urbain IV à la fixer au premier jeudi après la clôture des trois plus grandes solennités de l'année (Noël, Pâques, la Pentecôte). L'Église la nomme *Festum corporis Christi*, fête du très-saint Sacrement. Le nom de *Fête-Dieu*, ellipse pour Fête de Dieu, s'explique de lui-même, puisque c'est le jour où l'Église honore spécialement Dieu présent dans la sainte Eucharistie. Ce qui la caractérise spécialement, c'est la procession solennelle (1). Le très-saint Sacrement est exposé pendant la messe, le jour même et durant tout l'octave, ainsi qu'au salut. Le concile de Sens de 1320 parle déjà de cette exposition, qui est peut-être aussi ancienne que la fête (1). A la messe on chante l'hymne *Lauda, Sion!* comme séquence. Dans certaines églises on donne la bénédiction avec l'ostensoir durant le chant du *Lauda, Sion* (2), par exemple dans le diocèse de Strasbourg.

Fr.-X. SCHMID.

FÊTE-DIEU (PROCESSION DE LA). Cette procession théophorique est la plus solennelle de toute l'année; elle est aussi ancienne que l'exposition du saint Sacrement qui a lieu ce jour-là. Dans toutes les paroisses où les Catholiques peuvent exercer sans obstacle leur culte, on fait la procession, soit le jour même de la Fête-Dieu, soit le dimanche suivant, ou un autre jour de l'octave, ou, exceptionnellement, un des dimanches suivants, non-seulement dans l'église, mais au dehors, dans les rues des villes et des bourgs, dans les champs autour des villages : *Ubi processio S. Sacramenti in ejus festo die vel per octavam, ea quæ decet solenni pompa, nequiverit haberi, designabit episcopus, pro suo arbitrio et prudentia, unicuique ecclesiæ aliquam ex sequentibus dominicis, in qua, celebrata missa cum commemoratione S. Sacramenti, juxta rubricarum præscriptam formam, solemnis illius processio peragi possit* (3). Dans certaines églises on la fait même deux ou trois fois, le jour même, le dimanche suivant et à la fin de l'octave. Elle se distingue des autres processions par une pompe toute particulière. En outre il est d'usage, dans beaucoup d'églises (quoiqu'il n'en soit pas question dans le Rituel romain ni dans Thiers), de déposer, pendant la procession, le saint Sacrement sur quatre

(1) *Voy.* FÊTE-DIEU (procession de la).

(1) Cf. Thiers, *Traité de l'Exposition*, I, 2, c. 2.

(2) *Rit. Bamberg.*

(3) *S. R.*, c. 8, mart. 1749.

autels ou reposoirs richement ornés, d'y chanter, à chaque fois, le commencement d'un des quatre évangiles, quelques oraisons, et, avant de passer outre, de donner la bénédiction. Le clergé se déploie dans toute sa pompe, les fidèles parent leurs maisons, ornent les rues que traverse la procession, y placent des arbres, y jettent du sable, des fleurs, des herbes odorantes; les jeunes filles précèdent le saint Sacrement, vêtues de blanc, ceintes de couronnes, portant des bannières, la statue de la Vierge; la jeunesse des écoles marche ensuite, des cierges à la main; les corporations suivent leurs bannières, les confréries la statue ou l'image de leur patron; les soldats font la haie, présentent les armes, mettent genou en terre; on tire des salves d'artillerie. Pendant la marche on prie tantôt en silence, tantôt à haute voix; on chante les hymnes en l'honneur de l'Eucharistie, le *Pange, lingua*, le *Sacris solemniis*, le *Verbum supernum prodiens*, etc., etc., soit en latin, soit en langue vulgaire. Toute cette solennité a pour but d'exprimer la reconnaissance de l'Église et des fidèles pour toutes les grâces que Dieu leur a accordées dans le Sacrement de l'autel, en même temps qu'elle fait éclater aux yeux du monde le dévouement des cœurs chrétiens qui se donnent à Dieu comme Dieu s'est donné à tous. Clergé et fidèles ne doivent avoir qu'une pensée, qu'un sentiment: « Vivre pour Jésus, mourir pour Jésus, être à Jésus, qu'on meure ou qu'on vive! » Tout, dans cette fête, est un symbole de cette charité ardente et pure. Les vêtements blancs des jeunes filles expriment qu'elles veulent conserver fidèlement leur innocence, pour l'amour de Dieu et avec l'aide du Dieu toujours présent dans la sainte Eucharistie. Les désirs de la terre ne doivent pas les égarer; elles aspirent à la couronne qui ne se flétrit pas, que le Seigneur réserve à ceux qui lui appartiennent. Le chant des Évangiles aux quatre reposoirs rappelle aux fidèles que les quatre Évangélistes sont les témoins irrécusables de l'Eucharistie, dont les trois premiers racontent l'institution, dont S. Jean expose les effets, et qu'ainsi leur foi au dogme enseigné par l'Église repose sur d'inébranlables bases.

Il peut y avoir quelque relation d'ailleurs entre l'usage de l'Église d'Alet, qui dépose le saint Sacrement sur deux ou trois autels, lit des oraisons et continue la procession sans donner la bénédiction (1), avec l'usage qu'on avait au moyen âge de placer les quatre Évangiles sur l'autel (2).

Fr.-X. Schmid.

FÊTE PATRONALE (*patrocinium*), fête célébrée en l'honneur du patron particulier d'une église. Cette espèce de fête est aussi ancienne dans l'Église chrétienne que le culte des saints. Dès la plus haute antiquité il fut d'usage de bâtir des églises ou de construire des autels sur les tombeaux des martyrs et d'y honorer leurs reliques. De là provint la coutume, quand on bâtissait une église, de choisir, comme objet d'un culte particulier, le saint dont les reliques étaient conservées dans cette église. Ainsi les Chrétiens de Smyrne célébrèrent la fête de S. Polycarpe; ainsi les Romains firent mémoire de S. Pierre et de S. Paul; d'autres localités honorèrent le souvenir des martyrs qui avaient conquis la palme céleste dans leur enceinte, et dont les reliques étaient conservées comme de précieux trésors. On consacra aussi des églises en l'honneur des mystères de la religion (par exemple de la Transfiguration, de l'Ascension). Telle fut l'église que Ste Hé-

(1) *Rit. Alet.*

(2) Regin., l. c., c. 60; *Ep. Synod. Rather. Veron.*

lène fit construire après l'invention de la sainte croix et dans laquelle on conserva ce bois sacré. La circonstance spéciale qu'on avait en vue dans la dédicace d'une église, donna généralement son nom à cette église, *titulus ecclesiæ*. Si l'église est dédiée à un saint, le titre, *titulus*, est une personne qu'on nomme aussi patron (1), parce que la paroisse à laquelle l'église est destinée considère et vénère en même temps ce saint comme un protecteur spécial et puissant auprès de Dieu, *patronus*. La mémoire annuelle de ce saint s'appelle la fête patronale, *festum patrocinii*. Si l'on étend ce patronage aux églises qui sont dédiées au souvenir d'un mystère, ce ne peut être que dans un sens impropre.

D'après les rubriques la fête patronale doit être célébrée, le jour où elle est marquée dans le calendrier, comme une fête de première classe, avec octave, avec la couleur indiquée pour le saint qu'on célèbre. Si cependant ce jour n'est pas un jour de fête solennelle, *festum fori*, l'Église permet qu'on ne la célèbre que comme une fête ecclésiastique, *festum chori*, et la solennité publique, *in foro*, est remise au dimanche suivant.

Lorsqu'il s'agit de choisir de nouveaux patrons il faut observer ce qui suit :

1° On doit choisir des saints canonisés et non de simples béatifiés.

2° Il faut prendre l'avis des fidèles de la paroisse et des fondateurs de l'église.

3° Il faut obtenir l'assentiment de la sainte Congrégation des Rites.

La fête patronale *diocésaine* est, pour tout le diocèse, une fête double de première classe avec octave, *festum duplex primæ classis cum octava*, même lorsque, dans certains diocèses, la solennité de la fête est renvoyée au dimanche suivant (1). Cette obligation de la célébration de la fête patronale pour tout le diocèse s'est établie tout simplement par l'habitude.

(1) *Voy.* PATRON.

VATER.

FÊTES. L'Église nomme *fêtes* les jours qui sont spécialement consacrés au culte divin, et auxquels elle célèbre la mémoire de certains mystères ou honore particulièrement quelques saints. Il y a dans l'Église catholique des fêtes consacrées au Seigneur, d'autres consacrées aux saints. Dans le principe il n'y en avait et il ne pouvait y en avoir qu'un petit nombre, à cause des persécutions auxquelles les Chrétiens étaient exposés. Ainsi nous ne trouvons jusqu'au temps de Trajan, sauf le dimanche, d'autre fête que Pâques et la Pentecôte. Plus tard, lorsque l'Église obtint la liberté religieuse, le nombre des fêtes du Seigneur fut augmenté, pour rappeler solennellement aux fidèles les principaux mystères de leur religion, les circonstances les plus importantes de la vie de Jésus-Christ, et les preuves permanentes de la Providence dirigeant son Église sur la terre.

En outre, on fit de bonne heure mémoire des martyrs qui avaient sacrifié leur vie à leur foi. Ainsi naquirent les fêtes des saints. Les fidèles se réunissaient, autant que possible, tous les ans, au jour anniversaire de la mort de ces héros du Christianisme, autour de leurs tombeaux, pour se retremper dans la mémoire de leur valeur et de leur victoire et s'encourager mutuellement par ces souvenirs. C'est ce que témoignent les Actes de S. Ignace d'Antioche, de S. Polycarpe de Smyrne. Plus tard on rendit les mêmes honneurs à d'autres saints qui n'avaient pas souffert la mort du martyre. S. Mar-

(1) *S. R.*, C. 4, sept. 1745.

tin, évêque de Tours, fut un des premiers saints dont on célébra de cette façon la mort. Il était tout à fait naturel que les habitants d'un pays cherchassent à perpétuer parmi leurs descendants le souvenir de ceux qui s'étaient distingués par la sainteté de leur vie, au milieu d'eux ou dans leur proximité ; aussi presque toutes les fêtes des saints ne furent dans l'origine que des fêtes locales. Peu à peu elles se propagèrent en d'autres régions, et finirent par se répandre dans toute l'Église. C'est ainsi que le nombre des fêtes s'est multiplié dans l'Église.

Un fait irrécusable, c'est que les fêtes de Notre-Seigneur ont toujours eu le pas sur celles des saints. Toutefois, même parmi celles-là, il y eut toujours, comme parmi celles-ci, de certaines différences, sous divers rapports, et c'est ce qui a lieu encore. Les unes ne sont célébrées que par le clergé, durant la messe et dans le Bréviaire, sans que les fidèles soient tenus d'y assister ; d'autres sont célébrées par les fidèles ainsi que par le clergé, non-seulement par l'office divin et dans l'église, mais au dehors, par la cessation de tout travail servile. Les premières se nomment *festa chori*, les secondes *festa fori*.

On divise encore les fêtes, quant à la solennité ecclésiastique, en diverses classes. Autrefois il n'y avait que deux classes : des fêtes *majeures* et *mineures*. Toute fête majeure (le nombre en était petit) commençait la veille avec le coucher du soleil. On disait les *Vêpres*, qui se rapportaient à la fête du lendemain ; durant la nuit, qui se partageait alors en quatre veilles ou nocturnes, les fidèles se réunissaient dans l'église (jamais les femmes); ils chantaient des psaumes durant chacun des trois premiers nocturnes; ils lisaient des passages de l'Écriture ayant rapport à la fête, ou des extraits des ouvrages des Pères apostoliques. Cette prière de nuit se nommait *Vigiliæ*, ou, d'après sa division, *officium nocturnum primum, secundum, tertium*, ou encore *Matines*. Au quatrième nocturne, quand l'aurore éclatait, on chantait les louanges du matin, *Laudes;* après le lever du soleil, vers six heures, *Prime;* à la neuvième heure, *Tierce;* après quoi on célébrait la grand' messe, puis vers midi *None*. Le soir, on disait les secondes Vêpres, et *Complies* terminait et complétait l'office de la fête.

Les fêtes mineures, qui autrefois étaient de beaucoup les plus nombreuses, étaient célébrées avec bien moins de solennité. Elles commençaient aussi la veille avec les vêpres, mais se terminaient le jour même avec none, et l'on ne disait qu'un nocturne dans l'église. Plus tard les fêtes majeures furent nommées doubles, *duplicia*, parce qu'elles avaient deux vêpres; les mineures, simples, *simplicia*, vu qu'elles n'avaient que les premières ou les secondes vêpres. Au milieu du quatorzième siècle on ajouta des semi-doubles, *semi-duplicia*, et les doubles furent distinguées en doubles majeures, *duplicia majora*, et doubles mineures, *duplicia minora*, et en doubles de première et de seconde classe. Cet ordre existe encore : il y a par conséquent six degrés dans les fêtes. On nomme aujourd'hui fêtes doubles, *festa duplicia*, celles qui ont habituellement deux vêpres et trois nocturnes, et durant lesquelles on répète l'antienne entière avant et après chaque psaume. On appelle fêtes simples, *festa simplicia*, celles qui n'ont que des secondes vêpres et un nocturne, et durant lesquelles on ne dit que les premiers mots de l'antienne au commencement de chaque psaume, après lequel on la dit tout entière, par conséquent une fois seulement. Les semi-doubles ont de commun avec les simples qu'on ne dit les antiennes qu'une fois ; avec les doubles, qu'elles ont doubles vêpres et trois nocturnes.

Les doubles majeures, *duplicia majora*, et les doubles de première et de deuxième classe se distinguent en ce que celle d'un rang inférieur le cède à celle d'un rang supérieur, et doit être transférée à un autre jour si elle se rencontre avec celle-ci; de même, la fête simple le cède à la semi-double, celle-ci à la fête double mineure, cette dernière à la double majeure.

On distingue encore les fêtes en mobiles, *mobilia*, et non mobiles, *immobilia*. On comprend sous le nom de fêtes mobiles celles qui sont, il est vrai, attachées à un certain jour de la semaine, mais qui ne sont pas célébrées chaque année aux mêmes dates du mois, par exemple le *jeudi-saint*, dont la date peut varier de près d'un mois. Les fêtes non mobiles sont celles qui, chaque année, tombent à la même date du mois et sont célébrées ce jour-là, par exemple *Noël*, qui arrive toujours le 25 décembre. La principale fête parmi les fêtes mobiles, celle d'après laquelle toutes les autres sont déterminées, est la fête de Pâques.

Cf. les articles COMMÉMORATION et DIES FIXA.

VATER.

FÊTES ANNUELLES DES ANCIENS HÉBREUX ET DES JUIFS MODERNES.

I. Outre la fête du sabbat, qui terminait chaque semaine chez les Hébreux, et les nouvelles lunes, la loi mosaïque ordonne encore trois fêtes annuelles principales : la *Pâque*, la *Pentecôte* et les *Tabernacles*, durant lesquelles tous les Israélites mâles devaient se présenter devant le Seigneur (1). Elles portent toutes le nom de חַגִּים (de חגג tourner en cercle, sauter, danser), c'est-à-dire jours d'édification et de joie religieuse, et de מוֹעֲדִים (de יָעַד, déterminer, fixer, savoir le temps et le lieu d'une réunion, נוֹעַד, se réunir), c'est-à-dire jour de réunion du peuple dans le sanctuaire, ce qui était en même temps une union avec Dieu. De là le nom du tabernacle, אֹהֶל מוֹעֵד (tente de la réunion), où Jéhova devait se réunir à son peuple et lui faire entendre sa voix (1). Il avait été expressément promis aux Israélites qu'ils n'auraient pas à craindre d'invasions étrangères durant leur réunion dans ce sanctuaire (2), et il est remarquable que le premier cas connu où la participation à la célébration d'une fête religieuse leur porta préjudice eut lieu a une époque où ils avaient déjà rejeté le Sauveur (3).

Le caractère principal et commun de ces fêtes, qui donna son nom à celle qui terminait la semaine, était le repos, la suspension de tout travail, שַׁבָּת, sabbat (4), repos qui n'était pas l'oisiveté, mais la participation symbolique au repos de Dieu après l'achèvement de l'œuvre de la création (5), repos se manifestant par l'éloignement de toute occupation terrestre, par l'élévation de l'âme à Dieu, par la tendance à une union divine sans partage ; aussi les anciens rabbins considéraient-ils la célébration du sabbat comme une figure de la béatitude future (6). Ce repos du sabbat était en même temps désigné comme une *sanctification* de ce jour (7), ce qui s'appliquait également au repos de toutes les autres fêtes, qui sont appelées שַׁבָּת et שַׁבָּתוֹן (8). Mais comme le repos physique n'a pour but que de

(1) *Exode*, 23, 17. *Deut.*, 16, 16 sq.

(1) *Exode*, 25, 21 sq. ; 29, 42 sq. ; 30, 6. *Nombres*, 17, 19.

(2) *Exode*, 34, 24.

(3) Jos., *Bell. Jud.*, II, 19, 1.

(4) *Lévit.*, 23, 7, 8, 21, 35. 36. *Nombres*, 28, 18, 25 sq. ; 29, 1, 12, 35.

(5) *Exode*, 20, 8-11.

(6) Conf. Schœtgen, *Hor. hebr.*, p. 942 sq.

(7) *Exode*, 20, 8.

(8) *Lévit.*, 23, 24, 39 : « Le premier jour et

mettre l'homme à même de s'occuper sans obstacle de ses intérêts éternels et d'entrer en rapport plus intime avec Dieu, c'est surtout dans le lieu même désigné par Dieu comme son sanctuaire que ce commerce intime de l'homme avec la Divinité peut se réaliser et se manifester spécialement par un culte solennel et de nombreux sacrifices. Le temps marqué pour ces fêtes a également rapport au repos de Dieu le septième jour de la création, et de là vient que le nombre sept devient la règle commune, outre qu'il est le symbole de l'alliance de Dieu avec le monde et surtout de son alliance avec le peuple élu (1). Ainsi la fête de Pâque commence après le second septenaire du premier mois, et sept fois sept jours plus tard on célèbre la Pentecôte, tandis que la fête des Tabernacles tombe au septième mois, de même que la fête de l'Expiation et celle du commencement de l'année civile. Enfin ces fêtes ont une signification tantôt naturelle, tantôt historique, tantôt historique et naturelle à la fois. Telle est la double signification de la FÊTE DE PAQUE (פֶּסַח, πάσχα, פסחא d'après l'araméïque). Elle est instituée en souvenir des premiers-nés des Juifs épargnés par l'ange exterminateur et de l'affranchissement d'Israël de la servitude égyptienne, en même temps qu'elle est la fête de l'inauguration de la moisson. En Égypte la solennité différa, sous certains rapports, de celle qui fut plus tard d'usage en Palestine. En Égypte chaque père de famille dut, au dixième jour du premier mois, nommé le mois de la moisson (חֹדֶשׁ הָאָבִיב), plus tard Nisan (נִיסָן), choisir dans ses troupeaux un bélier d'un an ou un chevreau sans défaut (1), le mettre de côté jusqu'au 14 du mois, l'immoler alors, tremper un bouquet d'hysope dans le sang de la victime et en marquer les poteaux de sa porte, afin que l'ange exterminateur, qui devait tuer les premiers-nés des Égyptiens, passât devant la maison ainsi marquée du signe de Dieu (d'où le nom de Pâque, de פָּסַח, passer) (2). La victime devait ensuite être rôtie au feu, y compris la tête, les cuisses et les entrailles, sans qu'on lui rompît aucun os, puis être mangée dans chaque maison avec du pain sans levain et des herbes amères, les convives mangeant debout, les pieds chaussés, le bâton à la main, dans l'attitude du voyageur. On ne pouvait porter aucune portion de la victime d'une maison dans une autre, et, si une famille était trop petite pour qu'un agneau tout entier fût consommé par elle, deux ou plusieurs familles pouvaient se réunir. Plus tard, en Palestine, il ne pouvait pas y avoir moins de dix personnes et pas plus de vingt réunies pour un même agneau (3). On ne pouvait pas manger le lendemain ce qui restait de l'agneau, on devait le brûler. Tous les Israélites étaient obligés de prendre part à ce repas pascal; celui qui y manquait devait être exterminé du milieu du peuple (4). Les étrangers, en revanche, en étaient absolument exclus, à moins que, par la circoncision, ils ne se fussent fait admettre dans la communauté israélite (5). Ainsi, tandis qu'en Égypte la Pâque ne dura qu'un jour, ou à proprement dire une soirée, puisque dans la nuit même eut lieu le

le huitième vous seront des jours de sabbat, c'est-à-dire de repos. »

(1) Bæhr, *Symbolique du Culte mosaïque*, I, 187 sq.

(1) *Exode*, 12, 3-5. II *Paral.*, 35, 7.

(2) *Exode*, 12, 13, 27.

(3) *Jonath. ad Exod.*, 12, 4. Jos., *Bell. Jud* VI, 9, 3.

(4) *Nombres*, 9, 13.

(5) Conf. *Exode*, 12, 1-11, 21-27, 43-50.

départ du peuple (1), plus tard elle dura toute une semaine, et le premier et le dernier étaient jours de repos (2); les jours intermédiaires ou jours de demi-fête, le Talmud les appelle petite fête (מוֹעֵד קָטָן), titre sous lequel un traité spécial énumère les travaux permis et interdits à cette époque. Pendant toute cette semaine on ne pouvait manger que du pain sans levain (3), et on ne devait pas trouver de pain fermenté dans les maisons des Israëlites (4). C'est pourquoi la fête s'appelait aussi חַג הַמַּצּוֹת, ἑορτὴ τῶν ἀζύμων (5), ou en abrégé τὰ ἄζυμα (6), les *azymes*. En outre l'agneau pascal ne dut plus être immolé dans chaque maison; il dut l'être dans le temple et y être consumé (7). Naturellement on ne marqua plus les portes du sang de l'agneau; mais, conformément à la tradition, on en aspergeait l'autel (8). Les impurs ne prenaient point part au repas pascal; ils pouvaient faire la Pâque dans le mois suivant (9). Il ne faut pas conclure du texte de l'Exode, 23, 17 (10), et du Deutéronome, 16, 16 (11), que les femmes étaient exclues de la Pâque; mais on peut conclure le contraire du Talmud, Pesach, 8, 1.

D'après la Mischna (Pesach, 10) la solennité du repas pascal consiste en un assez grand nombre de rites; ce cérémonial est décrit plus en détail encore dans le סֵפֶר הַגָּדָה עַל־ פֶּסַח. On faisait successivement circuler quatre coupes de vin en souvenir de la quadruple promesse de l'Exode (1). On faisait une prière particulière ou action de grâce sur chacune d'elles. Lorsque la première coupe était bue, on apportait les pains azymes, les herbes amères, l'agneau rôti, et l'on chantait les deux premiers psaumes du grand Hallel (Halleluïa), c'est-à-dire les psaumes 113 (2) et 114 (3). Alors circulait la seconde coupe; et le fils interrogeait le père sur les motifs et le sens de la fête de Pâque, et celui-ci répondait explicitement; après quoi, plusieurs oraisons étant dites, on distribuait des azymes aux convives. Puis venait la troisième coupe (nommée כּוֹס הַבְּרָכָה, *calix benedictionis*). On bénissait la table et on mangeait les mets déjà servis. Enfin on terminait par la quatrième coupe; on chantait les autres psaumes du grand Hallel, c'est-à-dire les psaumes 115-118 (4), auxquels il faut vraisemblablement penser lorsque les Évangélistes parlent du cantique chanté, ὑμνήσαντες, par les disciples après la Cène (5). On permettait une cinquième coupe, avant laquelle on devait chanter les psaumes 120-137 (6).

L'obligation de prendre part à la fête pascale, mentionnée ci-dessus, ne s'appliquait du reste qu'au repas pascal et au premier jour de fête; le lendemain chacun pouvait, sans attendre la fin de la semaine, s'en retourner chez lui (7).

(1) *Exode*, 12, 30 sq.
(2) *Lévit.*, 23, 7 sq. *Nombres*, 28, 18, 25.
(3) *Exode*, 12, 15.
(4) *Ibid.*, 12, 19.
(5) *Ibid.*, 23, 15; 34, 18.
(6) *Marc*, 14, 1.
(7) *Deutér.*, 16, 5 sq.
(8) *Mischna Pesach*, 5, 6.
(9) *Nombres*, 9, 6-12.
(10) « Tous les mâles qui sont parmi vous viendront se présenter, trois fois l'année, devant le Seigneur votre Dieu. »
(11) « Tous vos enfants mâles paraîtront, trois fois l'année, devant le Seigneur votre Dieu. »

(1) « C'est moi qui vous *tirerai* de la prison des Égyptiens, qui vous *délivrerai* de la servitude, qui vous *rachèterai* par la force de mon bras; je vous *prendrai* pour mon peuple. » *Exode*, 6, 6 sq. Conf. Rabe, *Mischna*, p. II, p. 134.
(2) *In exitu Israel.*
(3) *Dilexi, quoniam exaudiet.*
(4) *Credidi propter.* — *Laudate Dominum.* — *Confitemini Domino.* — *Beati immaculati.*
(5) *Matth.*, 26, 30. *Marc*, 14, 26.
(6) Sur la cène du Christ, conf. les exégètes; Haneberg, *sur l'Arch. bibl. d'Allioli*, t. I, p. II, p. 203 sq. Winer, *Lexique*, II, 238 sq.
(7) Warnekros, *Antiquit. hébr.*, p. 208.

Dans le tabernacle ou le temple chacun des sept jours était célébré par l'offrande d'un sacrifice spécial, consistant en deux taureaux, un bélier, sept agneaux d'un an, outre les offrandes ordinaires de froment et de vin, qui formaient ensemble l'holocauste, et enfin un bouc comme sacrifice expiatoire (1). Le second jour on offrait les prémices de la moisson, savoir : une gerbe d'épis, et de plus un holocauste d'un agneau d'un an, et l'offrande ordinaire de pure farine et de vin. Ce sacrifice inaugurait solennellement la moisson, et personne ne pouvait, avant cette offrande, goûter des fruits de la moisson nouvelle (2). La loi ne dit rien de plus de ce qu'il fallait faire des prémices offertes. Conformément aux prescriptions de la Mischna, le soir du 15 de Nisan, des envoyés du sanhédrin allaient dans un champ voisin de Jérusalem, liaient ensemble autant de poignées d'épis de la moisson encore sur pied qu'il en fallait pour former les gerbes des prémices. La nuit suivante on coupait ces épis, on apportait les gerbes sous le portique du temple ; là on battait le grain, on le rôtissait au feu, on le faisait moudre dans un moulin portatif, on mêlait un dixième d'épha de cette farine à de l'huile et de l'encens, dont une poignée était brûlée sur l'autel et le reste mangé par les prêtres (3).

De même que ce sacrifice des prémices paraît une solennité tout à fait secondaire par rapport à celle de la Pâque, de même la valeur de la fête pascale comme fête de la moisson était tout à fait subordonnée à sa valeur historique ; celle-ci était la chose capitale, et d'après les données de la Mischna le père de famille devait, dans ses explications, rapporter le פסח aux premiers-nés des Israélites épargnés par l'ange,

(1) *Nombres*, 28, 19 sq.
(2) *Lévit.*, 23, 10 sq.
(3) *Menach*, 10, 3, 4.

les מצות à la délivrance de l'Égypte, et les מררים à la dure servitude qu'ils y subirent (1).

Sept semaines ou une semaine de semaines après la Pâque venait la Pentecôte. Le Pentateuque la nomme la fête des Semaines (חַג שָׁבֻעוֹת) (2), à cause de sa distance de la Pâque, fête de la moisson (חַג הַקָּצִיר) (3), parce qu'elle était célébrée comme fête de clôture et de reconnaissance pour la moisson rentrée, et fête des prémices (יוֹם הַבִּכּוּרִים), parce qu'on offrait ce jour-là (4) les prémices des pains de froment nouveau. Dans Josèphe (5) et dans le Nouveau Testament (6) la fête est appelée Pentecôte, πεντηκοστή, sc. ἡμέρα, le cinquantième jour à partir de Pâque ; elle ne durait qu'un jour. Quand parfois il est parlé d'un second jour de Pentecôte, cela n'a rapport qu'aux Juifs étrangers, qui, en effet, dans les temps postérieurs, prirent l'habitude de célébrer deux jours de suite les fêtes principales ; et s'il est question de sept jours de Pentecôte, six d'entre eux ne sont que des תשלומין (*compensationes*), c'est-à-dire des jours durant lesquels ceux qui voulaient offrir des sacrifices volontaires, et ne l'avaient pas pu le jour même de la Pentecôte, pouvaient remédier à ce retard involontaire (7). La Pentecôte était un jour de repos (8), et la principale solennité consistait dans l'offrande des pains de prémices, מִנְחָה חֲדָשָׁה (9), qui était un sacrifice d'action de grâce pour la bénédiction accordée à la moisson, car le

(1) *Pesach*, 10, 5.
(2) *Exode*, 34, 22. *Deutér.*, 16, 10.
(3) *Exode*, 23, 16.
(4) *Nombres*, 28, 16.
(5) *Antiquit.*, III, 10, 6.
(6) *Act.*, 2, 1.
(7) Lightfoot, *Opp.*, II, 692.
(8) *Lévit.*, 23, 21.
(9) *Lévit.*, 23, 16. *Nombres*, 28, 26.

temps qui séparait Pâque de la Pentecôte était précisément celui de la moisson (1). Ces pains étaient faits de deux dixièmes d'épha (2) de farine avec du levain et mis au four. La farine ne pouvait provenir de blé étranger ; il fallait qu'elle provînt de blé cultivé par les Israelites eux-mêmes, en Palestine ; du moins c'est toujours ainsi que les rabbins interprétèrent les paroles du Lévitique, 23, 17 : מִמּוֹשְׁבֹתֵיכֶם תָּבִיאוּ לֶחֶם (3). Comme rien de fermenté ne pouvait paraître sur l'autel, ces pains, après avoir été présentés au Seigneur, appartenaient aux prêtres. A ces pains de prémices se joignait, comme aux prémices des gerbes de Pâque, un holocauste, consistant en sept agneaux d'une année, un taureau, deux béliers, outre les offrandes habituelles de farine et de vin, et enfin un bouc pour les péchés, et deux agneaux d'un an pour le sacrifice d'actions de grâce (4). Le sacrifice de la fête de Pentecôte se composait des mêmes animaux ; il y avait le sacrifice d'actions de grâce en moins ; un seul bélier, et en revanche deux veaux étaient offerts (5). Beaucoup de modernes trouvent que les deux passages du Lévitique, 23, 18 sq., et des Nombres, 28, 27 sq., prescrivent le même sacrifice, savoir celui de la Pentecôte ; mais cet avis est déjà contredit par la différence des prescriptions de l'un et l'autre cas, et de plus il est à présumer qu'ici, comme au sacrifice de Pâque, s'ajoutera un holocauste, et même un holocauste plus considérable dans le second cas, parce qu'il n'occupe pas un rang secondaire comme celui de Pâque, mais qu'il est le point capital et central de la solennité de la Pentecôte, fête d'actions de grâce pour la récolte. Les anciens rabbins ont donc sans aucun doute eu raison d'avoir trouvé que les deux passages prescrivaient deux différents sacrifices (1) ; mais ils ont eu tort de voir dans le Lévitique, 23, 18 sq., le sacrifice de la fête, le sacrifice y étant désigné par les mots עַל־הַלֶּחֶם וגו׳ comme une addition au sacrifice des pains, tandis que les Nombres, 28, 31, désignent par les mots מִלְּבַד וגו׳ (2) ce sacrifice comme celui même de la fête. A ces sacrifices s'ajoutaient encore divers sacrifices volontaires des Israelites (3).

Le Pentateuque et en général l'Ancien Testament ne donnent pas de signification historique à la Pentecôte. L'opinion suivant laquelle les Juifs la célébraient en mémoire de la loi donnée au Sinaï ne se trouve d'abord que chez les Pères de l'Église (4), et puis, quant aux rabbins, chez Maimonides, que déjà Abarbanel contredit (5).

La dernière des trois grandes fêtes était celle des TABERNACLES. Elle avait, comme la Pâque, un double sens, l'un historique, l'autre purement naturel ; le sens historique était, comme pour la Pâque, le principal, et se trouve marqué par la dénomination même de fête des Tabernacles, des Tentes, חַג הַסֻּכּוֹת (6) ; le sens purement naturel est désigné par la dénomination de fête de la Récolte, חַג הָאָסִף (7). La fête était instituée d'abord en m...

(1) *Deutér.*, 16, 9.

(2) Mesure de capacité pour les choses sèches chez les Hébreux et les Égyptiens.

(3) « Vous offrirez au Seigneur pour un sacrifice nouveau, de tous ces lieux où vous demeurez, deux pains de prémices de deux dixièmes de pure farine avec du levain, que vous ferez cuire... »

(4) *Lévit.*, 23, 18 sq.

(5) *Nombres*, 28, 27 sq.

(1) Conf. Jos., *Antiquit.*, III, 10, 6. *Mischna Menach*, 4, 2.

(2) Conf. v. 23, 29, 6.

(3) *Deutér.*, 16, 10.

(4) Conf. Leo M., serm. I, *de Pentec.* Hieron., *Epist. ad Fabiol.*

(5) Conf. Bæhr, *Symbol.*, II, 645 sq.

(6) *Lévit.*, 23, 34.

(7) *Exode*, 23, 16.

moire du séjour des Israélites dans les tentes durant leur pèlerinage à travers le désert (1); car la סֻכּוֹת ne désigne pas seulement des cabanes de feuillage, mais encore des tentes, par exemple, II Rois, 11, 11, et, tandis que les demeures des Israélites dans le désert se nomment au Lévitique (2) des tabernacles, elles s'appellent des tentes dans le Lévitique, 14, 8, les Nombres, 16, 27, et le Deutéronome, 1, 27. D'ailleurs la fête ne devait pas seulement rappeler le séjour des Hébreux dans les tentes du désert, mais encore toute la situation des Israélites, à cette époque où ils étaient sans domicile fixe, sans résidence permanente, marchant vers la Terre promise sous la conduite de Dieu.

Et c'était précisément vers cette conduite providentielle, vers cette conservation miraculeuse et cette divine protection, qu'était dirigée l'attention du peuple; c'était le but principal de cette fête, comme l'expriment les paroles de l'institution : « Je les ai fait demeurer dans des tentes, Moi, Jéhova, votre Dieu. » La différence de cette époque ancienne au temps présent devait donc leur être mise sous les yeux d'une manière vivante, pour les mieux disposer à remercier Dieu de les avoir conservés et mis en possession de la Terre promise. L'appellation de *fête de la Récolte* indique l'époque de la vendange et de la récolte des fruits, et cette fête forme la clôture des solennités religieuses de l'année (3). La solennité commençait le 15 du septième mois et durait sept jours, que terminait un jour de repos semblable au premier. Durant ces jours les Hébreux devaient demeurer dans des tabernacles, dont il est dit : « Vous prendrez au premier jour des branches du plus bel arbre avec ses fruits, des branches de palmier, des rameaux de l'arbre le plus touffu et des saules qui croissent le long des torrents, etc. (1). » Le verset désigne la matière de ces tabernacles, et non, comme le prétendent les rabbins, le bouquet que chaque Israélite portait à la main; c'est ce que prouve le passage de Néhémie, 8, 15, qui montre en même temps que la prescription du Pentateuque ne fut pas comprise plus tard d'une manière exclusive. Le bouquet (לולב) de saule, עֲרָבִים, de myrthe, עָבוֹת, et de branches de palmier, תְּמָרִים, et le citron, אֶתְרוֹג, que les Juifs portaient dans la main gauche ne sont mentionnés que dans la Mischna (2). Cette fête était la plus grande et la plus joyeuse, ἑορτῶν μεγίστη (3), ἑορτὴ σφόδρα ἁγιωτάτη καὶ μεγίστη (4), et pendant les huit jours de sa durée, outre les sacrifices volontaires des Israélites, on offrait de nombreux sacrifices solennels : au premier jour, treize veaux, deux béliers, quatorze agneaux d'un an, outre les offrandes de froment et de vin comme holocauste, et un bouc pour l'expiation des péchés; les mêmes sacrifices les six jours suivants, avec cette différence qu'on immolait chaque jour un animal de moins; le huitième jour, l'holocauste ne consistait plus qu'en un veau, un bélier et sept agneaux d'un an, outre les offrandes ordinaires, et un bouc pour l'expiation.

Chaque année sabbatique, les lévites devaient, durant cette fête, faire la lecture de la loi au peuple et aux étrangers demeurant en Palestine (5). Chaque jour de cette semaine, mais non plus le huitième (6), il y avait au sacri-

(1) *Lévit.*, 23, 42 sq.
(2) *Ibid.*
(3) *Exode*, 23, 16. *Deutér.*, 16, 13.

(1) *Lévit.*, 23, 40.
(2) *Succah*, 3, 1 sq.
(3) Philon, *Opp*, II, 286.
(4) Jos., *Antiquit.*, VIII, 4, 1.
(5) *Deutér.*, 31, 10-13.
(6) *Succah*, 4, 1.

fice du matin une libation particulière; un prêtre, muni d'une cruche d'or, cherchait dans la source de Siloë trois logs d'eau (1), y ajoutait du vin et versait le tout dans deux tuyaux se trouvant au côté occidental de l'autel; en même temps on faisait entendre de la musique, et la Mischna dit que qui n'a pas vu cette réjouissance n'a rien vu (2). Le soir du premier jour on faisait dans le portique des femmes, avec d'immenses chandeliers d'or à quatre branches, une grande illumination qui éclairait tout Jérusalem, et, en même temps, des Israélites de distinction exécutaient une danse religieuse aux flambeaux, tandis que les lévites chantaient des cantiques sacrés, avec accompagnement d'instruments, du haut des quinze degrés qui conduisaient du portique des Israélites à celui des femmes (3).

La fête du Nouvel An (ראש השנה) a quelque analogie avec la précédente. Elle n'appartient peut-être qu'au temps postérieur à la captivité; du moins elle ne paraît dans le Pentateuque que comme une fête particulière à la nouvelle lune, qui est en même temps un jour de repos (4). C'était le premier jour du septième mois, Tischri, qui était aussi la fête des Trompettes, זִכְרוֹן תְּרוּעָה (5), יוֹם תְּרוּעָה (6), parce que ce jour-là les prêtres sonnaient de la trompette. Le sacrifice consistait, outre l'offrande journalière et le sacrifice légal de la nouvelle lune, en un veau, un bélier, sept agneaux d'un an, comme holocauste, et un bouc comme expiation (7). La Mischna désigne expressément cette fête comme inaugurant l'année civile, en opposition avec l'année ecclésiastique, qui commençait avec le mois des moissons ou Nisan (1); Josèphe fait déjà remonter ce double commencement d'année jusqu'au temps mosaïque (2), et bien des savants modernes (3) partagent cette opinion. Si, en revanche, on assure que dans le temps mosaïque il n'y avait absolument rien qui fît allusion à un double commencement d'année (4), cela est inexact, car dans l'Exode (5) on voit réellement un commencement de l'année en automne, vers le temps de la fête des Tabernacles, et il serait toujours possible que la septième nouvelle lune de l'année ecclésiastique eût été en même temps célébrée comme le commencement de l'année civile, sans qu'on puisse toutefois le soutenir avec certitude, parce que la loi ne désigne pas ce jour comme tel.

Une fête toute différente des précédentes, et d'une nature particulière, était le Jour du Pardon ou de l'Expiation, יוֹם הַכִּפּוּרִים, dans le Talmud, יומא רבא, le grand jour, ou simplement יוֹמָא, le jour. Il tombait au dixième jour du septième mois; c'était un jour de repos et de jeûne; de là aussi son nom ἡ ἑορτὴ τῆς νηστείας (6). Toute la nation était obligée au jeûne; la violation de cette loi absolue entraînait l'exclusion de la communauté. Ce jour-là, les prêtres, le temple et tout le peuple étaient réconciliés de la manière suivante. Le grand-prêtre amenait un jeune veau comme sacrifice expiatoire, un bouc, comme holocauste pour lui et pour sa maison; deux boucs, en expiation, et un bélier, en holocauste pour le peuple, devant les portes du sanc-

(1) Log, mesure de capacité en Judée et en Égypte, valant litre 0,438.
(2) *Succah*, 5, 1.
(3) *Succah*, 5, 2-4.
(4) *Lévit.*, 23, 24. *Nombres*, 29, 1-6.
(5) *Nombres*, 29, 1.
(6) *Lévit.*, 23, 24.
(7) *Nombres*, 29, 2-6.

(1) *Rosch Haschana*, 6, 1.
(2) *Antiquit.*, 1, 3, 3.
(3) Conf. de Wette, *Archéol. hébr.-jud.*, p. 220 sq.
(4) Bæhr, *Symbol.*, V, 528.
(5) 23, 16; 34, 22.
(6) Jos., *Antiquit.*, XIV, 16, 4.

tuaire. Il jetait le sort sur les deux béliers, pour connaître celui qui devait être immolé en sacrifice expiatoire, et celui qui devait être conduit à Azazel, dans le désert (1). Après avoir immolé le veau, il entrait dans le Saint des saints avec des charbons ardents et un encensoir, et y faisait une épaisse vapeur d'encens; puis il apportait le sang du sacrifice expiatoire, en aspergeait la partie antérieure du propitiatoire de l'arche d'alliance (2), et en jetait sept fois à terre devant l'arche.

Alors il immolait le bouc destiné au sacrifice expiatoire pour le peuple, aspergeait le propitiatoire du sang du bouc, comme il l'avait fait du sang des autres victimes, en répandait sept fois à terre devant l'arche, teignait du sang du veau et du bouc en même temps les quatre cornes de l'autel des Parfums, dans le Saint des saints, et aspergeait l'autel sept fois avec ses doigts. Après quoi il sortait du Saint des saints, et entrait dans le portique, ramenant le bouc destiné à Azazel, lui imposait les deux mains sur la tête en confessant les péchés des enfants d'Israël, et le faisait conduire dans le désert. Le veau et le bouc immolés étaient enlevés par d'autres hommes, brûlés, ainsi que leur peau, et les hommes qui avaient accompli ces actes, ainsi que celui qui avait emmené le bouc vivant, étaient impurs et devaient se purifier en lavant leur corps et leurs vêtements.

Jusqu'alors le grand-prêtre n'avait que ses simples vêtements sacerdotaux; à dater de ce moment il revêtait ses précieux habits pontificaux, offrait l'holocauste, d'abord un bélier pour lui, puis un autre pour le peuple, et, en outre, comme sacrifice solennel, un veau, un bélier et sept agneaux de l'année, plus l'offrande habituelle du froment et du vin, et un bouc en sacrifice expiatoire. En général, conformément aux traditions rabbiniques, il remplissait ce jour-là les fonctions ordinaires des prêtres, telles que la préparation des lampes, l'offrande de l'encens dans le sanctuaire, et celle du sacrifice du matin et du soir dans le portique (1). Comme, dans le second temple, il n'y avait plus l'arche d'alliance, l'aspersion du sang dans le Saint des saints avait lieu du côté où aurait dû se trouver l'arche, une fois en l'air et sept fois à terre (2).

Ce rite de la fête en montre la signification; on en peut voir tous les détails dans la *Symbolique* de Bähr (3).

Après la captivité on institua encore plusieurs nouvelles fêtes, et d'abord la Fête de Purim (יְמֵי הַפּוּרִים, ou simplement פּוּרִים) (4), en mémoire du salut des Juifs par Esther et Mardochée (de là le nom de ἡ Μαρδοχαϊκὴ ἡμέρα, que lui donne le livre des Machabées) (5) et des projets d'Aman, qui avait résolu leur complète destruction. On la célébrait le 14 et le 15 Adar (6), et, dans les années intercalaires, deux fois durant le premier et le second mois d'Adar (7). Son nom provenait du nom persan פּוּר, *pur*, sort, parce qu'Aman avait déterminé le jour de l'extermination des Juifs par le sort (8). A l'exemple d'Esther (9), on se préparait à la fête par le jeûne (תַּעֲנִית אֶסְתֵּר); puis on la célébrait d'une manière bruyante et désordonnée. Le rite principal consistait dans la lecture du livre d'Esther faite dans les synagogues. Toutes les fois que le nom d'Aman était prononcé, les assis

(1) *Voy.* Azazel.
(2) *Voy.* Arche.

(1) *Joma*, 7, 4.
(2) *Joma*, 5, 3.
(3) II, 671 sq.
(4) *Esther*, 9, 24, 26, 28.
(5) II, 15, 36.
(6) *Esther*, 9, 21. Jos., *Antiquit.*, XI, 6, 13.
(7) *Megilla*, 1, 4.
(8) *Esther*, 3, 7; 9, 26.
(9) 4, 16.

tants battaient des mains ou frappaient les siéges avec des marteaux, et criaient : Périsse son nom ! Durant ces deux jours de fête on donnait de grands festins; on s'envoyait des comestibles en cadeau, et on se faisait en quelque sorte une règle de violer les lois de la modération. Du moins Rabba dit, dans son traité de la Mégilla (1), qu'on est obligé de boire, le jour de Purim, jusqu'à ce qu'on ne puisse plus distinguer entre ארור המן, maudit soit Aman! et ברוך מרדכי, béni soit Mardochée!

Une seconde fête postérieure à la captivité fut la fête de la DÉDICACE DU TEMPLE, ἐγκαίνια, חֲנֻכָּה. Elle fut, d'après I Mach., 4, 56 sq., et II Mach., 10, 6 sq., instituée par Judas Machabée, en mémoire de la purification et de la nouvelle dédicace du temple profané pendant deux ans (2) sous Antiochus Épiphane. Suivant une donnée fabuleuse du Talmud, elle aurait été instituée en mémoire d'un événement merveilleux arrivé durant cette dédicace, à savoir, la découverte d'un petit vase rempli d'une huile pure, destinée au chandelier d'or, qui dura merveilleusement pendant huit jours, tandis qu'il n'était naturellement destiné qu'au service d'un jour (3).

La fête commençait le 25 Kislev, durait huit jours, et était une des plus grandes réjouissances de l'année. On faisait de nombreux sacrifices au temple, on allumait beaucoup de lumières dans les maisons, ce qui la fit appeler aussi φῶτα (4). Les lumières étaient sans doute des symboles de joie, et non, comme le prétendent les talmudistes, la commémoration de la découverte de ce petit vase d'huile trouvé vers le soir, lorsque déjà on avait allumé des lampes (1).

Une fête d'une nature particulière était celle de l'OFFRANDE DU BOIS. Comme il fallait beaucoup de bois dans le temple pour l'autel de l'holocauste, on en faisait de temps à autre de grandes provisions. Au retour de la captivité on tira au sort les familles qui, durant l'année, auraient à fournir le bois (2), et ces jours étaient pour ces familles une époque de fête.

En outre, on célébrait encore une fête spéciale, sous le nom de ἑορτὴ ξυλοφορίων, d'après Josèphe, le 14 du mois *Loos* (Λῶος, אב, le cinquième mois). Josèphe ne dit ni en quoi consistait la solennité, ni à quoi elle se rapportait particulièrement; il remarque seulement que tous apportaient du bois pour l'entretien du feu sacré de l'autel des holocaustes (3). Les talmudistes n'en parlent pas.

Quelques autres fêtes postérieures à la captivité, telles que la *fête commémorative de la victoire sur Nicanor* (4), *de la purification de la forteresse de Jérusalem par Simon* (5), *du meurtre d'Holoferne par Judith* (6), *de la découverte du feu sacré* (7), sont simplement mentionnées dans les livres deutérocanoniques, sans qu'on trouve nulle part quelque détail sur elles. Quant à la *fête de la Corbeille* (ἑορτὴ καρτάλλου), dont Philon parle dans un ouvrage connu seulement depuis une quarantaine d'années (8), il est d'autant plus douteux qu'elle ait été réellement

(1) Fol. 7, c. 2.

(2) Et non trois ans; conf. II *Mach.*, 10, 3, et Herbst, *Introd. à l'Anc. Test.*, p. II, sect. 3, p. 55 sq.

(3) *Schabbat*, fol. 21, c. 2.

(4) Jos., *Antiquit.*, XII, 7, 7.

(1) Conf. Buxtorf, *Synagoga Judaica*, p. 549.

(2) *Néhém.*, 10, 35.

(3) *Bell. Jud.*, II, 17, 6.

(4) I *Mach.*, 7, 49. II *Mach.*, 15, 36.

(5) I *Mach.*, 13, 52.

(6) *Judith*, 16, 31. *Vulg.*

(7) II *Mach.*, 1, 18.

(8) Conf. *Philonis Judæi de Cophini festo et de colendis parentibus, cum brevi scripto de Jona, editore et interprete Angelo Majo*, Mediol., 1818.

observée par les Juifs en général que, d'après les données mêmes de Philon, le peuple ne s'assemblait point à cette occasion, qu'on n'offrait point de sacrifice, et que l'époque même de sa célébration n'était pas nettement déterminée (1).

II. Les *fêtes des Juifs modernes* sont la plupart celles mêmes que nous venons d'énumérer. Les trois fêtes principales, Pâque, la Pentecôte et les Tabernacles, ont été conservées, ainsi que le jour du Pardon et la fête de la Nouvelle Année, qui est peut-être antérieure à la captivité.

Parmi les fêtes postérieures à l'exil celle de l'offrande du bois est tombée en désuétude en même temps que le temple a disparu; du moins on n'en trouve plus rien après la ruine du sanctuaire, pas plus que de la fête de la Corbeille et de celles qui sont purement mentionnées dans les livres deutérocanoniques, sauf celle de la Dédicace du temple. En revanche on introduisit quelques fêtes nouvelles. Il fallut nécessairement que le rite de ces fêtes se modifiât après la ruine du temple, puisque le point capital du rite ancien, le sacrifice, n'était plus possible. Les fêtes s'organisèrent d'après le modèle de l'ancien culte des synagogues, déjà en usage du temps du second temple. On remplaça le sacrifice par des prières, et on prouva qu'on le pouvait par la comparaison du texte de l'Exode, 23, 25 (2), avec celui du Deutéronome, 11, 13, (3). On tâcha de mettre le moment de cette prière d'accord avec celui où le sacrifice s'offrait au temple, autant que possible; et comme, au temple, dans les jours de fête, des sacrifices particuliers s'ajoutaient au sacrifice solennel, ainsi dans les synagogues aux prières quotidiennes on en ajouta d'extraordinaires (1). A ces prières on rattacha des lectures et parfois des éclaircissements de fragments du Pentateuque et des Prophètes, et ainsi se forma, dans les temps postérieurs, un rituel très-différent de celui des temps anciens et des prescriptions légales, qu'on considéra néanmoins comme validement remplacé. Enfin la manière imparfaite dont on fixait le commencement de l'année et celui des mois eut pour résultat que par la suite on ignora la date certaine des fêtes principales, de sorte que, la semaine de Pâque durant huit jours pleins, le premier et le dernier furent des jours de repos. Les fêtes encore en usage aujourd'hui parmi les Juifs sont :

1° La fête de Pâque, qui dure huit jours, du 15 au 22 Nisan (mars-avril); le premier et le dernier jour sont des jours de fête complète, יום טוב, les autres des demi-fêtes, חול המועד;

2° La fête de *Lag-Beomer*, le 18 Ijar (avril-mai), en mémoire de la cessation de la maladie dont autrefois, dans les trente-trois jours qui suivirent Pâque, vingt-quatre mille disciples de R. Akiba (2) moururent, parmi lesquels Simon Jochai (3);

3° La fête des Semaines (Pentecôte), le 6 et le 7 Sivan (mai-juin) : deux jours de fête, יום טוב;

4° Le Nouvel An, le 1 et 2 Tischri (septembre-octobre) : deux jours de fête;

(1) Conf. Lundius, *les Antiquités sacrées des Juifs*, l. V. George, *Les plus anciennes Fêtes des Juifs*, Berlin, 1835; *les Pratiques du Culte chez les Juifs*, trad. de l'angl., Leipzig, 1840. Mayer, *le Judaïsme dans ses prières, ses usages*, etc., Ratisbonne, 1843.

(2) « Vous servirez le Seigneur votre Dieu, afin que je bénisse le pain que vous mangerez et les eaux que vous boirez... »

(3) « Si donc vous obéissez aux commandements que je vous fais aujourd'hui d'aimer le Seigneur votre Dieu, et à le servir de tout votre cœur et de toute votre âme... »

(1) Vitringa, *de Synagog. vet.*, p. 40 sq.

(2) *Voy.* Akiba.

(3) B. Mayer, *les Juifs de notre temps*, p. 151 sq.

5° Le jour du Pardon, le 10 Tischri (septembre-octobre);

6° La fête des Tabernacles, du 15 au 22 Tischri (septembre-octobre): les deux premiers jours, fête pleine; les quatre suivants, demi-fête; le septième, la fête des Palmiers ou le grand Hosanna, הושענא רבא; le huitième, la fête de clôture, חג עצרת, toutes deux fête entière;

7° La fête de la Joie de la loi, le 23 Tischri; c'est le dernier jour de la fête des Tabernacles : on termine la lecture de la loi et on recommence de nouveau;

8° La fête de la Dédicace, le 25 Kislev (novembre-décembre);

9° La fête de Purim, le 14 et 15 Adar (février-mars).

La fête du 15 Ab, en mémoire de la conservation de la tribu de Benjamin (1) et comme nouvelle année pour les blés (2), paraît n'être jamais devenue générale.

Abstraction faite du culte des sacrifices et de ce qui s'y rattachait dans le temple, la solennité de ces fêtes se célèbre encore en grande partie de la même manière que dans l'antiquité.

Les lectures de la Bible, les prières, les chants, les actions de grâces, les bénédictions qui remplacent l'ancien sacrifice, sont, comme autrefois dans le temple, en partie les mêmes, en partie différentes aux diverses fêtes. On les trouve dans les livres de prières habituels, *Machsors;* Bodenschatz (3) et B. Mayer (4) en ont tiré beaucoup d'extraits et de données sur les solennités actuelles et les cérémonies observées par les Juifs modernes. Lundius a aussi souvent égard aux usages actuels dans son livre des *Antiquités judaïques.*

WELTE.

FÊTES (CYCLE DES). *Voyez* ANNÉE ECCLÉSIASTIQUE.

FÊTES DE NOTRE-SEIGNEUR, DE LA SAINTE VIERGE, DES SAINTS. *Voyez* ANNÉE ECCLÉSIASTIQUE et VIERGE (*fêtes de la sainte*).

FÊTES DES MAHOMÉTANS. *Voyez* BEIRAM et VENDREDI.

FÉTICHE, FÉTICHISME. Le mot fétiche, qui est d'origine portugaise (1) et signifie magique ou divinatoire, désigne, dans l'usage ordinaire, un objet naturel dont les peuples grossiers et sauvages se servent comme de remède magique, de moyen d'interroger l'avenir, et auquel ils accordent des honneurs divins. Ces objets peuvent être pris dans tous les règnes de la nature; ce sont des pierres de forme et de grandeur extraordinaires, des morceaux de bois, des forêts entières, des animaux de toute espèce. Les objets que la nature fournit à l'homme se nomment des fétiches naturels. Mais l'homme qui a consacré une fois une certaine forme naturelle l'imite ou la compose de divers objets réputés sacrés et en fait des fétiches artificiels. Il est incontestable que le culte des fétiches a pour base une idée religieuse, mais une idée qui appartient au dernier degré du développement religieux, une idée qui n'est, sous la forme dont nous venons de parler, qu'un panthéisme grossier et matériel, dans lequel le sentiment obscur identifie encore le divin avec la matière, sans pouvoir dégager la vérité pure des ténèbres qui l'enveloppent. Cette forme du fétichisme ne se trouve que parmi des peuplades qui sont au plus bas degré de l'échelle de la civilisation.

Quand l'homme fait un pas de plus,

(1) *Juges*, 21, 5 sq.

(2) *Rosch Haschana*, 1, 1. Conf. Mayer, *le Judaïsme*, p. 162 sq.

(3) *Organis. ecclés. des Juifs modernes*, Erlangen, 1748.

(4) *Le Judaïsme*, Ratisbonne, 1843.

(1) De Brosses, *du Culte des dieux fétiches*, 1760.

qu'il avance d'un degré dans la culture intellectuelle, l'idée religieuse se dégage de l'objet matériel, qui n'en est plus que le symbole, quoique le symbole conserve encore à ses yeux une vertu intrinsèque et une sainteté propre. Ainsi les sauvages américains nomment bien les objets sensibles de leur culte des *Manitous,* quoique, s'élevant à des idées générales, ils parlent d'un Manitou des poissons, des animaux et de l'homme. Ici l'obscur pressentiment du divin, en tant que vertu naturelle, s'est élevé et transformé en une idée, et la conception d'une force matérielle est devenue la conception d'âmes ou d'esprits de la nature, que l'adorateur fétichiste se représente en rapport avec les choses naturelles comme sa propre âme l'est avec son corps.

D'une pareille conception du règne des esprits dominant la nature à la démonologie proprement dite il n'y a plus qu'un pas, et alors le fétichisme est en quelque sorte outrepassé. On peut considérer comme son apogée le *schamanisme*, qui a systématisé la religion du fétichisme et auquel se rapporte tout d'abord le mot fétiche.

La base religieuse du schamanisme, répandu au loin dans le nord et l'est de l'Asie, est précisément la croyance aux esprits de la nature et à leur puissance; le but du culte est de se rendre les bons esprits favorables, d'apaiser les mauvais. Les ministres de ce culte sont les *schamanes*, qui ne sont pas prêtres, car ils ne sacrifient pas, et leur nom signifie solitaires, ermites, frères des bois, mais qui sont des confidents des dieux, connaissant leurs volontés et participant à leur puissance. Le moyen qu'ils emploient est une espèce d'inspiration ou d'enthousiasme religieux auquel ils cherchent à s'élever d'une manière artificielle et violente. Leur profession, qu'ils exercent comme un métier, consiste donc à entrer dans cet état d'exaltation factice, à indiquer l'avenir à celui qui les interroge, ainsi que les moyens magiques qui assurent la protection des bons esprits et garantissent de l'atteinte des mauvais.

On comprend que des notions générales de religion puissent s'unir au fétichisme. Les sacrifices offerts par les fétichistes à leurs dieux, pour obtenir leur faveur ou détourner leur colère, reposent sur des conceptions sensibles. Cependant les fétichistes s'imposent aussi des sacrifices plus pénibles, des souffrances corporelles, pour obtenir soit l'accomplissement de certains vœux, soit une situation supérieure parmi les leurs, à titre de chefs ou de schamanes. On trouve chez eux quelque chose d'analogue au serment, en ce qu'ils attestent leurs fétiches en garantie de leur véracité ou de leur fidélité. Parmi les tribus américaines, les ambassadeurs sont sous la protection du Grand-Esprit; certains objets sont consacrés, *tabu,* par l'application de certains signes qui les rendent inviolables. Chez la plupart on trouve la croyance en la durée de l'homme après sa mort et en une autre vie; mais leurs conceptions de cette vie future sont aussi matérielles et aussi opposées entre elles que leurs idées sur l'âme. Les uns s'imaginent l'autre vie simplement comme une continuation de l'existence présente dans une région inconnue; les autres, ne perdant pas de vue l'image de la mort, considèrent l'état des défunts comme un état triste et désolant; tous cependant voient au delà de ce monde une double situation, l'une heureuse, l'autre malheureuse, et ils se les figurent non d'après l'idée pure d'un monde moral, qui leur manque, mais d'après les seules notions qu'ils comprennent, en voyant parmi eux des pauvres et des riches, des braves et des poltrons, les uns s'imaginant que la vie actuelle

continue telle quelle, les autres qu'elle change radicalement. Enfin on trouve parmi certains fétichistes, notamment en Afrique et en Amérique, la foi en une métempsycose, suivant laquelle l'âme passe non-seulement dans des corps humains, mais dans des corps d'animaux.

DE DREY.

FEU (COLONNE DE) ET DE NUÉE. Lorsque les Israélites sortirent d'Égypte, le Seigneur marchait devant eux, paraissant durant le jour en une colonne de nuée, בְּעַמּוּד עָנָן, la nuit en une colonne de feu, בְּעַמּוּד אֵשׁ, pour leur montrer le chemin (1).

Du moment que le tabernacle fut dressé, la colonne apparut au-dessus du sanctuaire, le couvrant tant que le camp des Israélites devait rester à la même place, et s'éloignant quand le camp devait être levé et porté ailleurs; et ce miracle se perpétua durant tout le pèlerinage des Israélites à travers le désert (2). La colonne, en s'arrêtant, indiquait le temps plus ou moins long pendant lequel on devait demeurer en place; en s'éloignant elle donnait le signal du départ et servait en même temps de guide (3). Elle protégeait encore le peuple en d'autres circonstances. Lors de son passage à travers la mer Rouge, elle se plaça entre le camp des Égyptiens et celui des Israélites, obscure du côté de ceux-là, brillante du côté de ceux-ci (4); et le Seigneur, regardant à travers la nuée dans le camp égyptien, le bouleversa (5). Il n'est pas fait mention spéciale d'autres événements de ce genre; mais cependant il est dit, à l'occasion, que non-seulement la colonne montrait le chemin, marquait le lieu où il fallait s'arrêter, le moment du départ, mais couvrait encore Israël de sa protection. C'est ce qu'indiquent les paroles : « La nuée du Seigneur les couvrait aussi durant le jour lorsqu'ils marchaient (1), » et ce que disent formellement le Psaume 104 : « Il étendit une nuée pour les mettre à couvert, » et le livre de la Sagesse (2) : « Elle les a conduits par une voie admirable, et leur a tenu lieu de couvert pendant le jour et de la lumière des étoiles pendant la nuit..... La nuée couvrait leur camp de son ombre (3), et elle leur servait comme d'un soleil qui, sans les incommoder, rendait leur voyage heureux (4). »

Tous ces passages de l'Écriture prouvent d'eux-mêmes qu'il s'agit ici d'un phénomène miraculeux, et les essais faits pour expliquer la chose naturellement échouent contre la simple lettre du texte. Il en est de même de l'opinion moderne, assez répandue, suivant laquelle cette colonne n'était autre chose qu'un feu qu'on portait devant l'armée, dont la fumée durant le jour, l'éclat durant la nuit, servaient aux Hébreux de guide et de signal (5).

Il se peut que, dans l'antiquité, les armées de l'Orient fussent précédées de cette manière, à travers des contrées qui leur étaient inconnues; mais le texte de la Bible ne parle pas d'un feu de ce genre. Les prodiges qui réjouirent Thrasybule (6) et Timoléon (7), s'ils ont quelque chose de réel, n'ont tout au plus qu'une ressemblance extérieure, minime, avec la colonne du désert, sans pouvoir lui être comparés en rien quant à son but, à sa va-

(1) *Exode*, 13, 21 sq.
(2) *Ibid.*, 40, 34-37.
(3) *Nombres*, 9, 15-23; 14, 14. *Ps.* 78, 14. *Nehem.*, 9, 12, 19.
(4) *Exode*, 14, 20.
(5) *Ibid.*, 14, 24. Conf. *Ps.* 77, 18 sq.

(1) *Nombres*, 10, 34.
(2) 10, 17.
(3) *Ibid.*, 19, 7.
(4) 18, 3.
(5) Conf. Rosenmuller, *l'Orient ancien et moderne*, II, 4 sq. Winer, *Lexique*, II, 806.
(6) Clemens Alex., *Strom.*, I, c. 24.
(7) Diod. Sic., *Biblioth.*, XVI, 66.

leur et à sa signification. Dans la colonne c'est Jéhova lui-même qui se manifeste; d'après l'Écriture (1) elle est le symbole extérieur et visible de sa gloire, le signe de sa majesté, כְּבוֹד יְהוָה, le signe auquel le Seigneur veut être reconnu comme le guide et le protecteur actuellement présent de son peuple. La nature du symbole, nuée obscure et feu illuminant, est fondée sur la manière dont Jéhova apparaît au Sinaï, au moment où il donne la loi, au milieu des nues et des éclairs, et rappelle la présence permanente du Législateur révélé au Sinaï, seigneur et maître du peuple théocratique.

On demande si le texte sacré parle de deux colonnes ou d'une seule. L'Exode (2) et les Nombres (3) ne parlent que d'une colonne, et d'après l'Exode, 14, 24, la colonne est à la fois feu et nuée (עַמּוּד אֵשׁ וְעָנָן), lumineuse du côté d'Israël, ténébreuse du côté des Égyptiens. C'est donc la même colonne qui paraît le jour comme nuée, comme feu la nuit. On a trouvé étrange que Moïse ait voulu retenir Hobab (4) pour être le conducteur du peuple durant son voyage dans le désert, la colonne devant être un guide autrement infaillible que Hobab. Il ne sert de rien d'admettre, avec quelques exégètes, qu'il y a ici une transposition et que le texte cité appartient à l'Exode, 18, 26, car même à ce moment la colonne menait déjà les Israélites. Il faut, sans aucun doute, comprendre, avec Cornélius a Lapide, Rosenmüller et d'autres, les mots : « Sois notre œil (5), » non comme s'il s'agissait d'une direction véritable, attendue par Moïse, mais en ce sens que Hobab, en vertu de sa connaissance exacte des localités, pouvait donner aux Israélites d'excellents renseignements sur les endroits favorables aux pâturages, sur les sources d'eau, sur les bois et autres besoins d'un peuple émigrant.

Cf. Münden, *de Columna nubis et ignis*, Goslar, 1712 ; Förster, *sur la Colonne de feu et de nuée*, dans le Répertoire d'Eichhorn, X, 132 sq. ; Rosenmüller, *Scolies sur l'Exode*, 13, 21.

Welte.

FEU (ÉPREUVE DU). *Voyez* Jugement de Dieu.

FEU NOUVEAU. *Voyez* Paque (*vigiles de*) et Semaine sainte.

FEUILLANTS (*congregatio beatæ Mariæ Fuliensis*). S'il fallait en général des preuves pour démontrer la merveilleuse vigueur avec laquelle l'Église catholique répondit aux violentes attaques des réformateurs du seizième siècle et repoussa de téméraires et coupables innovations, les corporations religieuses viendraient rendre ce témoignage. On ne peut sans doute pas nier que ce furent précisément les moines qui, ayant laissé s'éteindre la vie spirituelle parmi eux, adoptèrent avec le plus d'empressement les nouvelles opinions et obéirent avec le plus bruyant enthousiasme à l'appel qu'on leur fit de briser des liens qu'ils détestaient; mais, d'un autre côté, les membres les plus saints des ordres religieux s'unirent entre eux pour former de nouvelles congrégations, et, loin d'être infidèles à l'Église, devinrent les défenseurs les plus zélés et les propagateurs les plus vigoureux de la foi ancienne et traditionnelle, et de la vie religieuse et ecclésiastique qu'elle a engendrée. Cette mission honorable fut particulièrement réservée à l'ordre de Cîteaux, qui, entre autres améliorations, vit sortir de son sein la *congrégation des Feuillants*.

Son fondateur fut *Jean de la Barrière*, de la famille devenue depuis si

(1) *Exode*, 14, 24. *Nombres*, 9, 15 sq.
(2) 14, 19.
(3) 9, 21.
(4) *Nombres*, 10, 29-32.
(5) *Ibid.*, 10, 31.

célèbre par l'héroïque vicomte de Turenne. Né en 1544 à Saint-Cère et soigneusement élevé, il fit ses études à Bordeaux et à Toulouse et les termina à l'université de Paris. Il avait dix-huit ans lorsque Charles de Crassol, abbé de Feuillant, près de Toulouse, embrassa le protestantisme; on nomma de la Barrière abbé commenditaire de Notre-Dame de Feuillant de l'ordre de Cîteaux, dont au bout de trois ans il prit possession. Après avoir joui pendant onze ans des avantages matériels de cette commende, il se décida, non sans une vive lutte avec lui-même, à entrer dans l'ordre. Les religieux de son abbaye, dans leur prédilection pour le protestantisme, avaient laissé complétement déchoir la discipline monastique. Une réforme était urgente. Barrière eut le courage de l'entreprendre et le bonheur de la réaliser, malgré les oppositions qu'il rencontra. Abandonné par tous ses religieux, en danger d'être assassiné, il mena pendant de longues années une vie dure et austère. Enfin, accusé dans un chapitre général de Cîteaux d'être un novateur, il sut se défendre avec tant de prudence et de modestie qu'il conquit l'estime de tous les Pères, dont un grand nombre se mirent sous sa direction, édifièrent le monde par leur zèle et servirent d'exemple à leurs confrères. Non contents de porter des cilices, d'user fréquemment de la discipline et d'employer toutes sortes de moyens ascétiques extraordinaires pour dompter la chair et maintenir l'empire de l'esprit, ils marchaient habituellement nu-pieds et tête nue, dormaient tout habillés sur des planches et prenaient à genoux leur repas, composé simplement de pain et d'eau; ils rétablirent le travail manuel, depuis longtemps tombé en désuétude dans l'ordre de Cîteaux, travail qui préservait les religieux des distractions et servait au couvent à entretenir ses membres. La persécution que les vieux Cisterciens exercèrent, par des moyens faciles à comprendre, contre Barrière et ses compagnons, fut arrêtée en 1586 et 1587 par l'approbation que le Saint-Siége donna à leur réforme, tout en les soumettant à l'abbé de Cîteaux dans tout ce qui n'était pas contraire à leur nouvelle observance. En même temps le Saint-Siége adopta les améliorations proposées pour les couvents d'hommes et de femmes, et le Pape Sixte V leur donna même la maison de Saint-Vit, à Rome, et bientôt après celle de Sainte-Pudentienne, à laquelle s'adjoignit dans la suite un fort beau couvent. Plus tard Henri III, roi de France, ayant l'intention de fonder une maison de leur congrégation dans la rue Saint-Honoré, s'adressa à Barrière, qui vint en effet à Paris à la tête de soixante religieux, qu'accompagnaient cinquante cuirassiers pour les protéger contre les huguenots. Ils arrivèrent le 11 juillet 1582 sans s'être détournés un instant de la stricte observance de leur règle durant les embarras d'un long voyage, et ils furent très-gracieusement accueillis par le roi lui-même.

Barrière resta fidèle au roi pendant la guerre civile et durant les mouvements de la Ligue; il prononça son panégyrique à Bordeaux; mais beaucoup de ses religieux, comme les membres d'autres ordres, prirent part aux troubles de la Ligue. Bernard de Montgaillard, appelé *le Petit Feuillant*, immortalisa son nom dans l'histoire de cette guerre. Impliqués en majeure partie dans les intérêts de la Ligue, les Feuillants considérèrent comme une trahison de la cause catholique l'attachement que leur réformateur avait conservé pour le roi et devinrent ses irréconciliables ennemis. Au chapitre tenu en 1592, sous la présidence du Dominicain Alexandre de Francis, plus tard évêque de Forli, Barrière, n'ayant

rien répondu aux accusations articulées contre lui que ces mots : « Je sais bien que je suis un grand pécheur », fut déposé pour avoir manqué à sa dignité ; il lui fut interdit de dire la messe et enjoint de se présenter chaque mois devant l'Inquisition ; mais, finalement, le cardinal Baronius fut chargé d'une nouvelle enquête, et Barrière en sortit par une déclaration d'innocence (1).

Le Pape Clément VIII affranchit complétement la congrégation de la juridiction de Cîteaux, la soumit immédiatement au Saint-Siége, et chargea six de ses religieux, sous la présidence d'un Barnabite et de l'évêque de Forli, de rédiger de nouveaux statuts. Cette commission accorda des adoucissements devenus nécessaires (on disait que quatorze religieux de l'abbaye de Feuillant étaient morts des suites de leurs austérités), et ces modifications furent approuvées en 1595 par l'Église.

La congrégation se répandit rapidement en Italie et en France (2). Pour empêcher la trop longue absence des supérieurs, se rendant aux chapitres, de nuire aux maisons de la congrégation et de leur permettre de s'endormir, le Pape Urbain VIII sépara, en 1630, la congrégation en deux : la congrégation *italienne*, dont les membres prirent le nom de *Bernardins réformés*, et la congrégation française, appelée la *congrégation de Notre-Dame de Feuillant*. Chacune de ces congrégations avait un général à sa tête. Plus tard les deux congrégations modifièrent leurs statuts (les Français en 1634, les Italiens en 1667). Les Bernardins réformés portaient une robe blanche fort large, sans scapulaire, avec un cordon et un très-grand capuchon de la même couleur. Les Français portaient une robe plus étroite et d'une étoffe plus grossière ; il leur fut aussi permis, vu la rigueur du climat, d'avoir des souliers. La congrégation a produit des hommes célèbres, parmi lesquels le cardinal Bona, Gabrieli, Cosme Roger, etc. Le Père Joseph Morotius a écrit : *Cistercii reflorescentis, seu congregationum Cistercio-Monasticarum B. M. Fuliensis in Gallia et reformatorum Sancti Bernardi in Italia, chronologica Historia*, in-fol., Taurini, 1690. — Il existe d'autres ouvrages sur les Feuillants, tels que : *Constitutiones congregat. B. M. F. ad S. Bernardi regulam accommodatæ, in capitulo gener., Romæ, 1595, celebrato*, Roma, 1595.—Les mêmes, après les changements de 1634, Paris, 1634 ; Hélyot, l. c., p. 464 sq. ; Henrion-Fehr, *Ordres monastiques*, t. I, p. 159 sq.

(1) *La Conduite de Dom Jean de la Barrière, premier abbé et instituteur des Feuillants*, Paris, 1699.

(2) *Voyez* Hélyot, *Ordres monastiq.*, t. V, p. 473 sq.

FEUILLANTINES. Dom Jean de la Barrière (1) avait réuni dans le château de Sauveur, près de Toulouse, quelques femmes pieuses et, après des épreuves suffisantes, les ayant soumises à l'observance des Feuillants, il avait reçu leurs vœux, le 19 juin 1588, dans leur maison de Montesquiou. Presque en même temps le cardinal Rustico avait bâti à Rome, pour huit religieuses pauvres, le couvent de Sainte-Suzanne, leur avait donné une supérieure, prise du couvent de Sainte-Cécile, et confié leur direction aux Pères Feuillants. Il y eut tant de demandes pour la maison de Montesquiou que l'institut fut transféré à Toulouse, où entrèrent bientôt beaucoup de dames distinguées, à l'exemple d'Antoinette d'Orléans, veuve encore jeune de Charles de Gondi, marquis de Belle-Isle. Une plus grande extension fut entravée par la défense que firent les chapitres généraux de 1595 et 1598 aux Feuillants de diriger d'autres maisons de Feuillantines que

(1) Voyez l'article précédent.

celle de Toulouse. Cependant Anne d'Autriche, veuve de Louis XIII, parvint à établir une maison de Feuillantines à Paris (1662). Ces religieuses avaient le même costume et les mêmes statuts que les Feuillants, auxquels, d'après une bulle de Clément VIII (1606), elles étaient immédiatement subordonnées (1). Quoique cette congrégation ne pût, d'après ses statuts, s'étendre, elle contribua, par son bon exemple, à relever et à maintenir la discipline dans d'autres instituts religieux. Aujourd'hui elle paraît complétement éteinte. FEHR.

FÈVRE (LE), JACQUES, *d'Étaples, Faber Stapulensis*, un des premiers savants et exégètes de son temps, naquit à Étaples, dans le diocèse d'Amiens, vers 1435 (suivant quelques-uns en 1445 ou 1455). Il étudia à Paris la philosophie et la théologie, et s'adonna spécialement aux langues grecque et hébraïque, ainsi qu'à la lecture de la Bible. Après avoir enseigné pendant quelque temps, il entreprit de longs voyages, poussa, dit-on, jusqu'en Asie et en Afrique, et acquit beaucoup d'expérience. A son retour il se fixa à Paris, devint docteur en Sorbonne, et enseigna la philosophie jusqu'en 1507; Briçonnet, alors évêque de Lodève, l'invita à demeurer auprès de sa personne, et, étant devenu plus tard évêque de Meaux (1518), l'emmena avec lui dans son nouveau diocèse. Durant ce séjour auprès de l'évêque, Le Fèvre publia, entre autres écrits: *de Maria Magdalena*, 1516, 1518, et *de Tribus et unica Magdalena* (1519), deux dissertations par lesquelles il chercha à démontrer que la sœur de Lazare (2), Marie Madeleine (3) et la pécheresse (4) étaient trois personnes différentes.

(1) Conf. Hélyot, l. c., p. 470. Henrion-Fehr, l. c., p. 163.
(2) *Luc*, 7, 37 sq.
(3) *Ibid.*, 8, 2.
(4) *Ibid.*, 7, 37 sq.

Ces dissertations soulevèrent une grande émotion parmi les théologiens et provoquèrent une foule d'écrits polémiques, parmi lesquels on remarqua surtout celui de Fisher, évêque de Rochester : *Reverendi Patris Joannis Fisher Rossensis, in Anglia episcopi, necnon Cantabrig. academiæ cancellarii dignissimi, de unica Magdalena libri tres*, Paris, 1519, et celui du théologien français Noël Béda : *Scholastica declaratio sententiæ et ritus Ecclesiæ de unica Magdalena, per Natalem Bedam*, etc., Paris, 1519. Ces deux écrits étaient solides, mais rudes. Quoique Érasme (1) reconnût que Fisher avait triomphé de son adversaire, l'opinion de Le Fèvre eut beaucoup de succès, et même, dans quelques bréviaires français, on désigna comme trois personnes distinctes les femmes nommées à ces trois endroits (2).

Mais Le Fèvre entra par ces écrits en un conflit dangereux avec la Sorbonne; ce conflit se termina en faveur de ses adversaires, qui, peu de temps après, trouvèrent l'occasion de lui faire sentir leur mauvais vouloir. En effet, Le Fèvre publia en 1523 une traduction française du Nouveau Testament, avec de courtes remarques : la 1re partie renfermait les Évangiles, la 2e les autres parties du Nouveau Testament. Chaque partie était précédée d'une *Épître exhortatoire*, dont la première blâmait les traductions trop libres et en forme de paraphrases; la seconde recommandait aux fidèles la lecture de la Bible en langue vulgaire. Ce dernier point lui attira de nombreux et puissants adversaires, que déjà avait excités contre lui son Commentaire sur les Épîtres de S. Paul (1512). Enfin on le soupçonna d'être favorable aux innovations protestantes. Le Fèvre croyait en effet, comme beaucoup de savants

(1) *Epist.* 8, libri VI.
(2) Bayle, *Dict.*, s. v.

fort bien intentionnés de son temps, qui désiraient une réforme dans le sein de l'Église, mais une réforme suivant l'esprit de l'Église, que Luther et ses partisans n'avaient pas d'autre but et ne songeaient en aucune façon à se séparer d'elle.

Il ne vit donc pas d'abord leur entreprise d'un mauvais œil. On put dès lors tirer de ses ouvrages une série de propositions dont on fit un texte d'accusation dans une réunion de prélats et de docteurs, devant laquelle il dut se justifier. Il y parvint sans peine; mais ses adversaires ne se tinrent pas pour battus, et dénoncèrent au parlement (1525) une nouvelle traduction de l'Ancien Testament que Le Fèvre publiait (1). Le Fèvre crut devoir cette fois se soustraire aux poursuites par la fuite, et se rendit d'abord à Blois, puis en Guienne. La Sorbonne l'exclut de son sein et le priva de son titre de docteur. Cependant François Ier, qui était alors prisonnier à Madrid, écrivit au parlement de ne rien décider par rapport à Le Fèvre, le rappela à Paris lorsqu'il fut lui-même de retour, lui confia l'éducation de son troisième fils, le prince Charles, et l'aurait élevé aux plus hautes dignités de l'Église si Le Fèvre ne s'y était refusé. Vers la même époque Le Fèvre acheva une traduction française de tout l'Ancien Testament, et, pendant que les docteurs de Paris le poursuivaient à cette occasion, il obtenait l'approbation des docteurs belges. On imprima, à Anvers, le Pentateuque d'abord, en 1528, in-8°, et le tout en 1530, avec privilége impérial, en 2 vol. in-fol., sous ce titre : *la Sainte Bible en françoys, translatée selon la pure et entière traduction de saint Hiérome, conférée et entièrement revisitée, selon les plus anciens et les plus corrects exemplaires, etc.; imprimé à Anvers par Martin Lempereur*, A. MDXXX. Le Fèvre n'est nommé, il est vrai, ni dans cette traduction ni dans l'autre ; mais Le Long a démontré que toutes deux lui appartiennent (1). Cette version est importante sous un double rapport : d'abord parce qu'elle est la première traduction française de la Bible, dans tous les cas, la première traduction faite avec soin, et qu'ensuite, malgré les attaques et les censures dont elle fut l'objet, elle servit de base aux autres versions françaises de l'Écriture (2).

Le Fèvre a, il est vrai, traduit le texte latin de la Vulgate, mais il s'est servi en même temps des textes originaux, d'après lesquels il se dirige lorsque la Vulgate lui paraît fautive. Les notes abrégées qu'il a ajoutées au texte expliquent les mots ou les choses d'après les textes primitifs, ou sont des observations critiques.

Pendant la persécution dont Le Fèvre fut l'objet, la reine de Navarre, Marguerite, était activement intervenue en sa faveur. Plus tard nous le trouvons dans l'entourage de la reine, à Nérac, où il passa tranquillement ses dernières années. C'est à cette époque qu'eut lieu son voyage à Strasbourg, qui ne fut pas, comme le crurent Érasme et d'autres, une fuite devant les persécutions, mais qui eut pour but, d'après le désir du roi, d'entrer en conférence avec Bucer et Capito sur les nouvelles doctrines, conférence qui n'eut aucun résultat. En 1537 (1547 selon d'autres), Le Fèvre mourut à Nérac, âgé d'à peu près cent ans. Il est désormais inutile de réfuter (3) ce que racontent Thomas Hubert, et plusieurs autres d'après lui, que

(1) Conf. Le Long, *Bibliotheca sacra*, I, 327.

(1) *Biblioth. s.*, I, 327 f.

(2) Conf. Rosenmüller, *Manuel de la Littérature, de la Critique et de l'Exégèse bibliques*, IV, 332 sq.; Meyer, *Hist. de l'interprétation de la Bible*, II, 310 sq., 545 sq.

(3) *Biographie universelle*. Paris, 1815. XIV, 245.

Le Fèvre, quelques heures avant sa mort, déclara, en présence de la reine de Navarre, son regret d'avoir enseigné à d'autres la vérité (protestante), sans avoir eu le courage de lui servir de témoin lui-même (1). Il est très-facile de réfuter par les ouvrages de Le Fèvre l'erreur de Bayle, qui prétend que Le Fèvre n'appartint qu'extérieurement à l'Église, qu'au dedans il lui était étranger, quoiqu'on ne puisse nier certaines tendances apparentes vers les innovations du temps. Cette contradiction entre la foi et la conduite eussent été inconciliables avec la vie intègre, irréprochable, la piété intime et vive et la franchise courageuse de ce personnage. Il est tout à fait injuste de le considérer, avec Calixte, comme l'auteur de l'absurde doctrine de l'ubiquité, d'après ses explications du 12[e] chapitre de l'*Épître I aux Corinthiens* (2), doctrine qui fut pendant un temps soutenue par Luther, et plus tard vivement défendue par Brenz et Andréæ. Le Fèvre ne parle pas du vrai corps du Christ, mais de son corps mystique, qui est son Église, et dans toute son explication il n'y a pas une phrase, pas un mot qui puisse même de loin faire penser à la doctrine de l'ubiquité.

Outre les ouvrages que nous avons mentionnés, il faut citer encore les suivants :

1° *Commentarii initiatorii in quatuor Evangelia*, Meldis, 1522, in-fol. Le mot *initiatorii* a ici le sens de *purgatorii*, et veut dire que le commentateur ne veut qu'éclairer l'esprit du lecteur, et lui donner en quelque sorte la vraie initiation pour l'intelligence de la vérité révélée. A la traduction latine de chaque chapitre de la Vulgate, *vetus editio*, succèdent de courtes notes, *annotationes circa literam*, dans lesquelles la version est justifiée; puis vient une explication détaillée sous le titre de *Commentarius*. Dans le commentaire Le Fèvre tâche de rester aussi libre et aussi indépendant que possible de ses prédécesseurs, et d'interpréter l'Écriture plus par elle-même et d'après le point de vue de la doctrine de l'Église en général qu'avec le secours des interprètes antérieurs.

2° *S. Pauli Epistolæ cum commentariis*, Paris, 1512. Dans le commentaire que Le Fèvre dédia à son protecteur Briçonnet, l'ordonnance est un peu différente de celle du Commentaire des Évangiles. A la Vulgate Le Fèvre ajoute une version latine du texte grec qu'il a faite, et les quatorze Épîtres de S. Paul se suivent ainsi immédiatement les unes les autres avec ces deux versions parallèles. On peut apprécier le rapport de la version latine de Le Fèvre avec la Vulgate, d'après le commencement de l'Épître aux Romains :

Vulgate.	*Version du grec de Le Fèvre.*
3. De Filio suo, qui factus est ei ex semine David secundum carnem,	... de Filio suo, facto ex semine David secundum carnem,
4. Qui prædestinatus est Filius Dei in virtute secundum Spiritum sanctificationis ex resurrectione mortuorum Jesu Christi Domini nostri ;	Definito Filio Dei, in potestate, per Spiritum sanctitatis, et resurrectione a mortuis, Jhesu Christo Domino nostro,
5. Per quem accepimus gratiam, et Apostolatum, ad obediendum fidei in omnibus gentibus pro nomine ejus,	Per quem accepimus gratiam et Apostolatum pro nomine ejus ad obedientiam fidei in omnibus gentibus,
6. In quibus estis et vos vocati Jesu Christi ;	In quibus estis et vos vocati Jhesu Christi ;
7. Omnibus qui sunt Romæ, dilectis Dei, vocatis sanctis, gratia vobis, et pax a Deo Patre nostro, et Domino Jesu Christo.	Omnibus qui estis Rhomæ, dilectis Dei, vocatis sanctis, gratia vobis et pax a Deo Patre nostro et Domino Jhesu Christo.

(1) Rivet, *de Senectute bona*. Jurieu, *Apol. pour les Réform.*, c. 2, p. 70.

(2) Cf. Schrœckh, *Hist. de l'Église*, t. XXXIX, p. 496 sq.

La traduction est suivie du commentaire, chapitre par chapitre; après chaque chapitre il y a une *Examinatio nonnullorum circa literam*, où il justifie soit sa traduction en ce qu'elle diffère de la Vulgate, soit son explication. Dans des éditions postérieures, par exemple, Bâle, 1527, il y a aussi les Épîtres catholiques, traitées, quant à l'essentiel, comme celles de S. Paul, avec cette seule différence qu'il n'y a pas de seconde version ajoutée à celle de la Vulgate, et qu'en place de celle-là il y a à côté du texte une explication littérale.

3° *Quintuplex Psalterium Gallicum, Romanum, Hebraicum, vetus, conciliatum*, Paris, 1509, 1513, 1515.

Tous ces travaux, de même que ceux sur la Madeleine, furent mis à l'index par le concile de Trente, toutefois avec la note *donec corrigantur*.

4° *Dionysii Areopagitæ opera*, Paris, 1489; Argentor., 1502.

5. *Damasceni libri IV, de orthodoxa Fide, ex interpretat. Fabri*, Paris, ibid., 1570.

6° *Liber trium Virorum, Hermæ, Uguetini et Roberti, triumque spiritualium virginum, Hildegardis, Elisabethæ et Mechtildis,* Paris, 1513. Ce livre lui attira beaucoup d'inimitiés de la part des moines. Sur d'autres écrits de Le Fèvre qui ne sont pas cités ici on peut consulter Rotermund : *Souvenir des hommes qui ont travaillé pour et contre la réforme de Luther*, Brémen, 1818, t. I, p. 316, sq.

WELTE.

FÈVRE DE LA BODERIE, né en 1541 à la Boderie, en basse Normandie, secrétaire du duc d'Alençon, également versé dans les langues orientales et européennes, mort en 1598, travailla à la Polyglotte d'Anvers, lui fournit le Nouveau Testament en syriaque avec la traduction latine, édita le livre de Sévère, patriarche d'Alexandrie, sur le rite du Baptême et de la Communion de l'Église de Syrie, avec une traduction latine, et traduisit en français différents ouvrages, entre autres les œuvres de Marsile Ficin. Il ne faut pas le confondre avec ses frères Antoine et Nicolas, qui furent également écrivains (1).

FÈVRE (NICOLAS LE), né à Paris en 1544, fut nommé par Henri IV précepteur du prince de Condé; après la mort du roi, la reine-mère lui confia l'éducation de Louis XIII. Il passa sa vie à étudier, à entretenir une active correspondance avec tous les savants d'Europe, leur communiquant de la manière la plus désintéressée les vieux manuscrits dont il avait fait collection et ses propres observations critiques et savantes. Il fit des communications de ce genre à Baronius pour son Histoire de l'Église, histoire à laquelle il contribua en général par ses travaux, entre autres par sa belle et savante préface sur l'arianisme, qui précède les fragments de S. Hilaire publiés par le P. Petau. Il mourut en 1612. Son ami Jean Le Bègue publia une partie de ses écrits, Paris, 1614, in-4°.

FÈVRE (JACQUES LE), docteur en Sorbonne et grand-vicaire de l'archevêque de Bourges, mort en 1716, à Paris, s'est fait connaître par divers ouvrages de polémique qu'il dirigea contre Arnauld, Maimbourg et Noël Alexander, par son *Antijournal des Assemblées de Sorbonne*, dans lequel il défendit la Sorbonne au sujet de la controverse des cérémonies chinoises avec les Jésuites, et par plusieurs autres ouvrages publiés pour la défense de l'Église.

SCHRÖDL.

FIANÇAILLES (2). Autrefois on appelait fiançailles, *sponsalia*, toute décla-

(1) *Voir.* Feller, t. III, p. 330. Jœcher et Iselin.

(2) *Voy.* MARIAGE (empêchements de), n° 4.

ration volontaire de deux personnes de sexe différent annonçant qu'elles voulaient réciproquement s'accepter comme époux, et on distinguait par là même entre les *sponsalia de præsenti* et les *sponsalia de futuro,* selon que cette déclaration devait avoir un effet immédiat ou qu'elle annonçait seulement un acte devant s'accomplir plus tard.

Les fiançailles *de præsenti* formaient un lien réel, indissoluble, sacramentel (1). Les fiançailles *de futuro* ne fondaient qu'un droit réciproque à un mariage futur et l'obligation d'être fidèles, excluant toute autre promesse de mariage sous peine d'infamie et de pénitence ecclésiastique. C'est là ce que, depuis le concile de Trente, on appelle, à proprement dire, les fiançailles, *sponsalia.* Pour que de pareilles fiançailles soient obligatoires, d'après le droit canon, il faut que les contractants puissent en général s'obliger, et il faut qu'un mariage entre eux soit possible; il faut, par conséquent, qu'ils aient la capacité physique de remplir le but du mariage futur aussi bien que les capacités morales nécessaires pour se lier. Ainsi la promesse d'une personne à jamais incapable de cohabiter avec une autre serait invalide si l'autre partie ne s'obligeait pas expressément à contracter un mariage de ce genre (mariage de S. Joseph). En revanche les fiançailles des mineurs (sauf ceux qui ont moins de sept ans, parce qu'ils n'ont pas le discernement nécessaire) ne sont nullement invalides. Seulement le mineur, arrivé à la puberté, peut rompre l'engagement (2). Il en est de même des promesses de mariage que des parents concluent pour leurs enfants. Comme d'ailleurs les fiançailles sont de vrais contrats consensuels, elles supposent en général ce qui est

(1) *Concil. Trid.*, sess. VII, c. 1.

(2) C. 7, 8, X, *de Despons. impuber.* (4, 2).

nécessaire pour la validité des contrats; ainsi : 1° déclaration certaine et catégorique du consentement; 2° déclaration certaine par rapport aux personnes devant s'épouser; 3° donc déclaration réciproque, *promissio et repromissio futurarum nuptiarum;* 4° consentement sérieux et non apparent et irréfléchi. La présomption est toujours en faveur de l'opinion sérieuse de celui qui promet.

Si un homme a entraîné à cohabiter avec lui une jeune fille par une promesse de mariage, il est tenu de l'épouser s'il ne peut faire valoir des causes très-graves de refus (1). On compte parmi ces causes :

1° Une trop grande différence de condition, si la jeune fille connaissait cette différence et n'a pas reçu du séducteur des assurances telles que même un homme raisonnable à sa place eût été trompé;

2° La grande facilité qu'aurait eue la jeune fille de reconnaître, par les paroles, les actes et d'autres circonstances, la fausseté et la ruse cachées sous la promesse de mariage;

3° Si la jeune fille s'est faussement donnée pour une vierge;

4° S'il y a des motifs qui auraient rompu même des promesses de mariage sérieuses.

La forme de la déclaration importe peu, pourvu qu'on en puisse conclure avec certitude l'intention (2). C'est pourquoi des promesses de mariage peuvent être contractées aussi bien expressément que tacitement, par des actes concluants, verbalement ou par écrit, personnellement ou par des fondés de pouvoirs spéciaux. Il est évident que, comme pour le mariage (3), le consentement doit être libre de toute erreur, de toute

(1) C. 1, 2, X, *de Adulter. et stupro* (5, 16).

(2) C. 7, caus. 30, quæst. 5, c. 23, 25, X, *de Sponsal.* (4, 1).

(3) *Voy.* Consentement des époux.

ontrainte, de toute crainte, et que les rincipes qui régissent sous ce rapport mariage s'appliquent aux fiançailles.

Ceux qui sont encore sous la puissance paternelle ont-ils besoin, pour aire une promesse de mariage, du conentement des parents, et en particulier lu père, comme condition de la validité de leur engagement? C'est une juestion controversée, parce qu'on a ransporté aux fiançailles des principes jui ne concernent que le mariage; nais l'Église ne s'est jamais mise en conradiction avec les lois civiles exigeant e consentement des parents (1).

Le consentement à une promesse de nariage peut aussi être donné sous conlition, pour un temps déterminé. Quant aux conditions morales, il faut distinguer entre celles qui ne se rapportent qu'à la promesse et celles qui se rapportent proprement au mariage futur, par conséquent entre celles qui portent sur le temps antérieur et celles qui portent sur le temps postérieur au mariage contracté. Les premières seules, si elles ont une forme affirmative, rendent la promesse invalide, ou, si elles sont négatives, la rompent dans le cas où l'on agit contre elles; les dernières, ne s'opposant pas à ce que le mariage soit contracté, sont, *propter favorem matrimonii,* considérées comme non avenues, *pro non adjectis*. Des conditions physiquement impossibles, si elles sont affirmatives, rendent la promesse invalide; si elles sont négatives, elles sont considérées comme non avenues. Dans le cas d'une prestation conditionnelle, la non-réalisation de celle-ci est un motif suffisant pour rompre la promesse (2).

Pour donner plus de solidité et d'autorité à la promesse de mariage, elle peut être confirmée par serment. On ne peut convenir de peines conditionnelles (1) en cas de non-accomplissement (2). En revanche on peut donner des arrhes, *arrha sponsalitia*, et des cadeaux, *sponsalitia largitas*, et les arrhes, ainsi que les présents, sont, en cas de non-réalisation de la promesse, perdus pour la partie qui se désiste, en faveur de l'autre partie. Le droit romain et les tribunaux civils n'autorisent pas la plainte contre celui qui ne réalise pas la promesse de mariage; le droit canon l'autorise au contraire devant les tribunaux ecclésiastiques. Toutefois le juge ecclésiastique ne peut prononcer que des censures ecclésiastiques contre la partie qui se soustrait injustement à ses obligations (3). Si ces censures sont infructueuses, il ne reste plus rien que la demande d'une indemnité raisonnable, et, si celle-ci est refusée, ou si à la promesse de mariage s'était jointe la cohabitation, la contrainte absolue est admissible, d'après les anciens canonistes. Cependant les textes (4) ne sont pas favorables à cette opinion (5); mais on déduit de c. 3, X, *de Donat. inter vir. et uxor.* (4, 20), l'obligation, pour celle des parties qui, sans motif suffisant, s'est retirée, de dédommager l'autre partie, surtout par la prestation d'une dot convenable.

Les motifs légitimes du retrait d'une des parties sont, d'après le droit canon : 1° la violation de la fidélité des fiançailles (6); 2° des changements dans les situations et les rapports de l'autre partie, tels que, s'ils avaient existé ou avaient été connus plus tôt, ils auraient

(1) *Voy.* CONSENTEMENT DES PARENTS.
(2) C. 3, X, *de Condit. adpos.* (4, 5).

(1) *Voy.* PEINES CONVENTIONNELLES.
(2) Richter, § 271, not. 19.
(3) C. 2 et 17, X, *de Sponsal.* (4, 1).
(4) C. 2, 10, X, *de Sponsal.*
(5) Conf. J.-H. Bœhmer, *Jus eccl. protest.*, l. IV, t. 1, § 55 sq.
(6) C. 25, X, *de Jurejur.* (2, 24); c. 5, X, *de Sponsal.* (4, 1).

certainement détourné la partie qui se retire de la promesse faite : telle est la perte des avantages qui, au moment de la promesse, ont pu être considérés comme des conditions tacites du consentement (1). Toute action prohibée ou déraisonnable de l'un des fiancés, par suite de laquelle on ne peut plus s'attendre à un mariage heureux, a le même effet (2). Même un amoindrissement dans la fortune d'une des parties, qui serait tel qu'il menacerait essentiellement l'existence domestique de l'autre partie, peut, d'après l'opinion de la plupart des auteurs, justifier le refus de celle-ci. Les fiancés sont toujours libres, lorsqu'ils sont arrivés à l'âge de puberté, de renoncer à la promesse faite, par un consentement mutuel, même lorsque les promesses ont été ratifiées par serment (3). Il n'y a que quelques canonistes qui sont d'avis que, dans ce dernier cas, les parties ne sont relevées de leurs serments que par une sentence judiciaire. Les fiançailles sont enfin nulles d'elles-mêmes lorsque l'une des parties entre dans un couvent ou dans les ordres sacrés, lorsqu'un autre empêchement de mariage dirimant s'interpose entre les parties ou vient à être connu, lorsqu'une condition résolutive se réalise ou qu'une condition suspensive n'est pas réalisée (4).

DE MOY.

FIANCÉS (ANNEAU DES). *Voyez* ANNEAU NUPTIAL.

FIANCÉS (COURONNE DES). Les Chrétiens prirent des païens la coutume suivant laquelle les fiancés portaient des couronnes au moment du mariage, et dans l'Église grecque la cérémonie du couronnement est encore considérée comme tellement importante que le jour du mariage en a reçu le nom de στεφάνωμα, et que c'est le prêtre lui-même qui couronne les nouveaux époux. En Occident c'est la fiancée seule qui vient à la cérémonie avec une couronne de fleurs d'oranger sur la tête, en signe de virginité. C'est ainsi que saint Chrysostome interprète cette coutume : *Coronæ capitibus imponuntur, symbolum victoriæ, quod antea invicti sic ad thalamum accedant, quia non superati sunt a libidine*, Homil. 9 in I Epist. ad. Tim.

FIANCÉS (EXAMEN DES). Le Rituel romain fait aux curés qui procèdent à un mariage l'obligation :

1° De s'assurer si les contractants possèdent les principes de la religion dans laquelle ils doivent élever leurs enfants ;

2° De s'informer soigneusement s'il n'y a pas d'empêchement canonique (1) ;

3° Et, par suite, de mettre devant les yeux des époux les principaux dogmes de la religion en général, et particulièrement l'idée chrétienne du mariage et de la conduite qu'il impose.

C'est d'après ces précédents et ces motifs que les rituels diocésains ordonnent en général qu'avant la bénédiction nuptiale il y ait une conférence sur les points précités entre le curé et les futurs époux (*examen desponsandorum*), et cet examen doit se faire en même temps qu'ont lieu les fiançailles, s'il y en a, et par le curé de la fiancée. Là où les fiançailles, *sponsalia de futuro*, ne sont pas en vigueur, comme en Autriche, ou dans le diocèse de Fribourg, l'examen se fait par les curés des deux époux, à part.

Quant à l'examen lui-même, la ques-

(1) C. 2, X, *de Jurejur.* (2, 24) ; c. 25, *eod.*, c. 3, X, *de Conjug. lepros.* (4, 8).

(2) C. 5, X, *de Sponsal.* (4, 1) ; l. V, cod. *de Sponsal.* (5, 1).

(3) C. 2, X, *de Sponsal.* (4, 1).

(4) C. 1, X, *de Cler. conjug.* (3, 3) ; c. 7, X, *de Convers. conj.* (3, 32) ; c. 31, X, *de Sponsal.* (4, 1) ; c. 12, X, *de Despons. impub.* (4, 2) ; l. X, *de Sponsal. duor.* (4, 4).

(1) *Rituale Romanum*, tit. VII, c. 1.

tion est controversée entre les canonistes de savoir si, dans le cas où il y a insuffisance d'instruction religieuse, le mariage peut être retardé ou refusé (1). Dans la réalité, les défenseurs de l'opinion la plus rigide s'entendent avec les partisans de l'opinion plus douce, en n'exigeant, avec le Rituel romain, que la connaissance des dogmes les plus indispensables, et en recommandant toutes sortes d'égards et d'indulgence pour les personnes ignorantes, illettrées, dénuées de mémoire ou d'éducation (2); car des exigences strictes et des mesures sévères en cette matière seraient fort peu applicables. Il s'entend aussi de soi que le pasteur doit adapter la forme de sa conférence à la condition, au caractère, à l'éducation des époux, éviter par conséquent la méthode catéchétique avec les personnes d'ailleurs instruites et appartenant aux hautes classes de la société, ce que le Rituel de Constance recommande expressément : *Pro sua prudentia, habitaque ratione status seu conditionis personarum, cum desponsandis instituat examen.... Examen istud ordinarie non expedit facere per quæstiones*, etc. (3).

Quant à la partie de l'examen relative aux empêchements, comme les formalités civiles (certificat) ou le mariage civil (là où il précède le mariage religieux) supposent l'absence des empêchements civils, que les publications officielles ont pour but de prévenir les autres empêchements qui pourraient exister, l'examen n'a plus qu'à provoquer les futurs époux à faire connaître les circonstances secrètes qui ne seraient connues que d'eux seuls, le curé ayant soin de leur énumérer les empêchements légaux du mariage.

(1) Held, *Jurisprud. univ.*, l. IV, p. 137 sq.
(2) Benedict. XIV, *de Synod. diœc.*, l. VII, c. 29, n° 3.
(3) *Compend. Ritual.*, 233. *Rit.*, p. 376, not.

Enfin, pour que la préparation au prochain mariage soit convenable et digne, le curé fait connaître aux futurs époux la nature et les devoirs de l'état conjugal, les devoirs réciproques du mari et de la femme, leurs obligations envers leurs enfants, envers leurs domestiques; il leur défend de demeurer ensemble avant le mariage; il leur recommande les pratiques et les œuvres de la piété, et les rappelle à la fréquentation des sacrements, etc. *Rituale Archidiœces. Frib.*, p. 97 sq.

MACK.

FICIN (MARSILE), *Marsilio Ficino*, fils d'un médecin de Florence, naquit dans cette ville en 1433. Il reçut, grâce à la protection de Cosme de Médicis, une éducation soignée. Il devint fort habile dans les langues grecque et latine, et acquit de vastes connaissances philosophiques, théologiques et médicales; il cultiva aussi avec goût et durant toute sa vie la musique. Il ouvrit dans l'académie de Florence un cours sur la philosophie de Platon, son auteur de prédilection. Cosme de Médicis lui fit cadeau d'une petite maison de campagne près de Florence. Laurent de Médicis devint également son protecteur. Ficin fut prêtre et chanoine de la cathédrale de Florence. Il n'usa pas de la faveur dont il jouissait auprès des Médicis pour augmenter sa fortune; il se trouva souvent dans le besoin, surtout au moment où Laurent de Médicis fut temporairement chassé de Florence, en 1478. Uniquement voué pendant de longues années à la méditation de Platon, il fut converti à l'étude et à la pratique du Christianisme par les prédications enthousiastes de Savonarola. Dès lors il se retira du monde et vécut dans la pratique de la plus fervente piété. Il mourut à Correggio, près de Florence, à l'âge de soixante-six ans, en 1499. Ficin fit des élèves excellents; le plus célèbre fut Politien. Reuchlin et d'autres savants

de son temps lui envoyaient des disciples.

Ficin était très-petit de taille, maladif, mais travailleur infatigable, très-recueilli, doux et patient, ami solide et à toute épreuve. Nous possédons un grand nombre de ses ouvrages.

Ses œuvres complètes parurent à Venise, 1516; Bâle, 1561 et 1576, sans la traduction de Platon et de Plotin; à Paris, 1641, en 2 vol. in-folio. Ces écrits peuvent se diviser en trois classes : 1° écrits philosophiques; 2° versions d'écrivains grecs; 3° écrits théologiques.

La philosophie de Ficin reposait essentiellement sur Platon. Il n'avait que vingt-deux ans lorsqu'il écrivit une dissertation latine intitulée : *Introduction à la philosophie de Platon,* extraite de quelques Platoniciens latins. Dans sa préface au dialogue de *Criton* il pense trouver les bases de la philosophie chrétienne dans le fondateur de l'Académie. Moïse et Platon, selon lui, sont d'accord dans leurs principes fondamentaux. Socrate, Platon et d'autres étaient, avant la venue du Christ, dans une sorte d'état intermédiaire; ils furent reçus au ciel après l'ascension du Seigneur. Socrate est à beaucoup d'égards la figure du Christ. La restauration du platonisme est une œuvre de la Providence; Dieu veut qu'elle soit connue et pratiquée partout. Il chercha aussi à unir Platon et Aristote. La connaissance des néo-platoniciens est la voie pour arriver à la science platonicienne. Il allait jusqu'à vouloir qu'on expliquât Platon durant l'office divin. On trouve des détails sur ses idées et ses mœurs surtout dans les douze livres de ses lettres latines, auxquelles appartiennent en partie ses dix-huit livres de théologie platonicienne sur l'immortalité de l'âme.

Parmi ses traductions nous citerons celle des œuvres de *Platon*, de *Plotin*, de *Porphyre*, de *Proclus*, d'*Iamblique*, d'*Alcinoüs*, de *Synésius*, de *Psellus*, des *Vers dorés de Pythagore,* de l'écrit d'*Athanagoras* sur la résurrection de la chair, des écrits de *Denys l'Aréopagite.* Cosme de Médicis lui procura les meilleurs manuscrits existants pour son excellente traduction de Platon.

Parmi ses œuvres théologiques nous rappellerons :

1. Un *Traité de la Religion et de la piété chrétiennes,* apologie fameuse et éclatante du Christianisme, dédiée à Laurent de Médicis, imprimée à part à Paris, 1510 et 1559; Brême, 1617; 2. *Explication de l'Épître aux Romains*; 3. *Six Discours*; 4. *Traité de Dieu*; 5. *Dialogue entre Paul et l'âme, comme quoi on ne peut arriver à Dieu sans Dieu*; 6. *Discours des Chrétiens à Sixte IV*; 7. *Dissertation sur la divinité de la morale chrétienne*; 8. *sur l'Amour, etc., etc.*

Le style de Ficin est obscur, d'une part à cause de sa concision, d'autre part à cause de l'obscurité même des sujets qu'il traite.

Cf. Bruker et Tiedemann, *Hist. de la Philosophie;* Schelhorn, *de Vita, moribus et scriptis Marsilii Ficini commentatio*, dans les *Amœnitates litter.*, t. I[er]; Schröckh, *Hist. de l'Égl.*, t. XXX, p. 438; t. XXXIV, p. 57 sq.

GAMS.

FIDÉICOMMIS. A. On entend par fidéicommis en général une disposition testamentaire en vertu de laquelle le testateur impose à celui qu'il institue héritier l'obligation de transmettre ce qu'il lui laisse, en totalité ou en partie, à un tiers. Celui qui fait un fidéicommis doit en général être capable de tester, comme celui qui en est l'objet doit être capable d'hériter. L'un se nomme *fideicommittens*, l'autre *fideicommissarius;* celui à qui le fidéicommis est imposé se nomme *fiduciarius*, et ne peut être ni l'héritier direct ni un légataire. Si c'est l'héritage tout entier ou l'héritage par-

tiel que celui qui est institué héritier direct doit restituer, le fidéicommis se nomme *hæreditas fideicommissaria*, et plus habituellement *fideicommissum universale ; universale* aussi dans le cas où l'héritier direct n'a qu'une partie de l'héritage à délivrer, parce que cette partie, comme ensemble d'une fortune active et passive, forme une *universitas juris*. Si, au contraire, ce qui doit être restitué n'est qu'un objet unique ou une somme d'argent déterminée, c'est, suivant l'ancienne distinction du droit romain, ou un legs, *legatum*, s'il est imposé impérativement à l'héritier lui-même, ou un fidéicommis, *fideicommissum*, c'est-à-dire un fidéicommis particulier, *particulare vel singulare*, s'il est recommandé sous forme de prière à l'héritier direct, à un légataire, ou à un héritier fidéicommissaire. Mais comme, depuis que Justinien a mis sur le même rang ces deux espèces de dispositions testamentaires (1), cette distinction entre le legs et le fidéicommis particulier a perdu sa valeur pratique, et que ce qui sera dit en son lieu du legs (2) s'applique au fidéicommis particulier, nous ne nous occuperons pas de ce dernier, et nous ne parlerons que de la nature légale du fidéicommis universel.

B. *Institution d'un fidéicommis universel, et modifications.*

a. Un fidéicommis universel peut être institué expressément ou tacitement. Ainsi chez les Romains on pouvait facilement imposer un fidéicommis à quelqu'un en faveur d'un incapable (3). Aujourd'hui on comprend par là les cas où quelqu'un nomme dans un codicille le substitut d'un pupille (4), cas où le testateur prescrit au fiduciaire de partager avec quelqu'un ou doit se contenter d'une chose déterminée en faveur de ce tiers; le cas où il ne doit pas faire de testament en faveur de ses héritiers *ab intestat* (1).

Toutefois il faut que la personne du fidéicommissaire soit indiquée d'une manière certaine et ne soit pas seulement recommandée d'une manière générale à l'héritier (2).

b. Un fidéicommis peut être institué non-seulement sous toutes les formes de dispositions testamentaires, mais il est valable sans aucune forme, si le testateur l'a verbalement imposé à l'héritier. Cependant le fidéicommissaire ne peut dans ce cas le démontrer que par le serment du fiduciaire. Un fidéicommissaire verbal de ce genre se nomme *fideicommissum præsenti heredi injunctum*.

c. Le fidéicommis universel fondant, comme nous l'avons dit, d'après le droit Justinien, une succession universelle, il est une sorte de substitution, en ce que un nouvel héritier est substitué en tout ou en partie à la place du premier. Cependant la substitution du fidéicommis se distingue de la substitution vulgaire d'un héritier direct en ce que, dans celle-là, le second héritier ne peut prétendre à l'héritage que lorsque l'héritier direct est devenu réellement héritier, tandis que, dans celle-ci, le second héritier ne peut entrer en héritage que lorsque le premier héritier disparaît. Mais de même que dans la substitution vulgaire le testateur peut substituer au premier héritier un second, au second un troisième, ainsi de suite (*heredes secundo, tertio gradu scribere*), il peut aussi ordonner dans un fidéicommis que ce fidéicommis soit restitué par le pre-

(1) L. II, Cod. comm., *de Legat.*, VI, 43.
(2) *Voy.* Legs.
(3) Fr. 103, Dig., *de Legat.*, XXX, 1; fr. 3, § 3, Dig., *de Jure fisci*, XLIX, 14.
(4) Fr. 76, Dig., *ad senat.-cons. Trebell.*, XXXVI, 1.

(1) Fr. 19, § 1 ; fr. 74, pr. Dig., *eod.*, XXXVI, 1 ; fr. 69, pr. Dig., *de Legat.*, XXXI, 2.
(2) Fr. 11, § 2 ; fr. 38, § 3, 7, Dig., *de Legat.*, XXXII, 3.

mier héritier à un second, par celui-ci à un troisième, etc. (1). On nomme un pareil fidéicommis *fideicommissum successivum*, pour le distinguer du *fideicommissum temporale*, dans lequel il n'y a qu'une restitution imposée. Quand donc un fidéicommis successif est ordonné en faveur de la famille du fondateur, on le nomme un fidéicommis de famille, et, lorsqu'il doit durer aussi longtemps qu'il y aura des membres de cette famille, il est dit perpétuel, *fideicommissum familiæ perpetuum* (2).

C. *Relations légales* :

1° Entre le *fiduciaire* et le *fidéicommissaire*. Voici les principes du code de Justinien à ce sujet.

a. L'héritier direct chargé d'un fidéicommis universel est en tout temps autorisé à conserver pour lui le quart de sa portion d'héritage ou le quart trébellianique. Ce quart n'est au fond pas autre chose que le quart falcidien appliqué au fidéicommis universel; c'est pourquoi le Digeste le nomme absolument *quarta* ou *falcidia quarta* (3), et il faut lui appliquer les mêmes principes qu'à celui-ci (4).

b. Il faut considérer comme partagés en droit entre le fiduciaire et le fidéicommissaire les créances et les dettes de l'héritage. Ce dernier est toujours *heredis loco*, et ainsi, après la restitution de l'héritage, toutes les réclamations qui pouvaient être dirigées contre l'héritier direct peuvent être portées en droit, comme actions utiles, *actiones utiles*, contre le fidéicommissaire, en proportion de sa part à l'héritage (5).

c. En revanche, le fiduciaire, si, sans juste motif, il n'admet pas spontanément l'héritage, peut, à la demande du fidéicommissaire, être contraint de l'accepter, et il perd, dans ce cas, le droit au quart trébellien et à tous les autres avantages de la dernière volonté du testateur (1). Le fiduciaire a-t-il accepté l'héritage : il faut considérer s'il est entré en possession ou non. Est-il en possession : le fidéicommissaire peut exiger la transmission de l'héritage par l'action personnelle, *ex testamento*; mais le fiduciaire n'est-il pas actuellement en possession et est-ce un autre : il faut que le premier restitue au moins *verbaliter*, et le fidéicommissaire a alors l'*hereditatis petitio fideicommissaria* contre le troisième possesseur (2).

2. Principes par rapport au *temps de la restitution*.

a. Le fiduciaire doit restituer le fidéicommis à l'époque déterminée par le testateur, et, si celui-ci n'a rien fixé, immédiatement après l'acceptation de l'héritage (3). Dans les deux cas il peut :

b. Réclamer le remboursement des dépenses nécessaires et utiles qu'il a faites dans le fidéicommis ou pour le fidéicommissaire; mais il est responsable des dommages causés par sa faute (4), et, tant qu'il est en possession, il ne peut rien aliéner des objets qui appartiennent au fidéicommis (5). Exceptionnellement il peut aliéner ce qui est nécessaire pour payer des dettes de l'héritage ou pour épargner des dommages au fidéicommissaire, ou si le testateur l'y a formellement autorisé, soit que certains objets ne soient pas susceptibles d'être conservés, soit enfin que tous les ayants-droit y consentent.

(1) Inst., § 11, *de Fideicommissis*, II, 23.
(2) Nov., CLIX.
(3) Fr. 16, § 9, Dig., *ad senat.-cons. Trebell.*, XXXVI, 1.
(4) *Voy.* QUART FALCIDIEN.
(5) Inst., § 7, *de Fideicommiss.*, II, 23; l. VII, § 1, Cod., *ad senat.-cons. Trebell.*, VI, 49.

(1) Fr. 4; fr. 27, §§ 14, 15, Dig., *ad senat.-cons. Trebell.*, cit.
(2) Fr. 37, pr. fr. 63, pr. Dig., *eod.*
(3) Fr. 41, § ult., Dig., *de Legat.*, XXXII, 3.
(4) Fr. 22, § 3, Dig., *ad senat.-cons. Trebell.*, XXXVI, 1.
(5) L. III, §§ 2, 3, Cod., *de Legat.*, VI, 43; Nov., CLIX.

Mais si, en dehors de ces cas, le fiduciaire se permet une aliénation, elle est nulle; elle peut être attaquée par le fidéicommissaire par la *rei vindicatio utilis*. De plus ce dernier a pour assurer la transmission de son fidéicommis un droit de garantie légale à la part d'héritage de l'héritier tenu à la restitution (1).

c. Que si le fiduciaire est seulement tenu de laisser au fidéicommissaire ce qui restera au moment de sa mort, le fiduciaire peut librement disposer des trois quarts de la succession, un quart devant en général rester intact; il faut qu'il donne caution de ce quart, et ce n'est que sous les conditions préalables mentionnées ci-dessus qu'il peut aussi entamer ce quart (2).

3. *Extinction du fidéicommis*. Le fidéicommis s'éteint :

a. Si le testament ou codicille en vertu duquel il est institué est nul ou invalide (3);

b. Si le fidéicommissaire y renonce (4);

c. S'il meurt avant d'avoir acquis un droit sur le fidéicommis, ou si la condition sous laquelle il est institué reste inexécutée (5);

d. Enfin, en cas d'un fidéicommis de famille, soit que tous les membres de la famille consentent à ce qu'il soit aboli ou aliéné (6), soit que la famille vienne à s'éteindre.

PERMANEDER.

FIDÉJUSSION ou CAUTION. A. *Définition* et *division*. La fidéjussion ou la caution est le contrat en vertu duquel le fidéjusseur prend en face d'un tiers l'obligation d'accomplir une prestation due par un autre, dans le cas où elle ne serait pas remplie par celui-ci. Quand la caution assume la responsabilité personnelle en place du débiteur, elle se nomme fidéjussion ou caution principale, *fidejussio principalis*. S'il y a des cautions de la caution principale, afin de procurer plus de sûreté au créancier, la nouvelle caution est dite secondaire, *fidejussio succedanea*. La nouvelle caution a pour but non de garantir le débiteur, mais d'indemniser la caution principale; dans le cas où la caution principale serait obligée de payer, elle aurait son recours contre les cautions secondaires (recours qui n'appartient pas au débiteur principal). La caution se nomme alors *fidejussio indemnitatis*.

B. *Sujet*. Chacun peut fournir caution s'il a de la fortune et s'il en a la libre disposition, s'il n'est pas légalement exclu ou limité dans l'exercice de ce droit. Ainsi ne peuvent être cautions :

a. Les *soldats* tant qu'ils sont sous les drapeaux, parce que les obligations légales et les fonctions attachées à la caution sont incompatibles avec le caractère du soldat;

b. Les *femmes*, que la loi veut protéger contre les dangers et les difficultés de la caution, que leur faiblesse naturelle et une compassion irréfléchie leur feraient trop facilement accepter. L'intervention des femmes est déclarée sans effet par le *sénatus-consulte de Velléjanus*, de même que l'action intentée à une femme qui aurait accepté d'être caution est sans force en vertu de l'exception du *S.-C. de Velléjanus*. L'obligation de la femme tombe et la caution secondaire est également dégagée de toute responsabilité. En vertu de cette protection légale, la femme n'est même pas tenue en conscience de servir de caution. Si par erreur ou ignorance de son privilége elle a fait un payement,

(1) Nov. CVIII, c. 2.
(2) Nov. ead., c. 1, 2.
(3) L. XXIX, Cod., *de Fideicommiss.*, VI, 42.
(4) L. XXVI, Cod., *eod.*, VI, 42.
(5) L. XL, *eod.*
(6) L. XI, *eod.*

celui qui l'a reçu et ses successeurs sont obligés de restituer, même sans que la femme intervienne pour revendiquer.

Le sénatus-consulte de Velléjanus n'a plus d'effet :

1° Si la femme a été amenée à intervenir moyennant une indemnité, ou si la garantie en général tourne à l'avantage de la caution ;

2° Si la caution est donnée pour l'institution d'une dot,

3° Ou pour l'affranchissement d'un esclave ;

4° Si le créancier est mineur et le débiteur insolvable ;

5° Quand il y a eu fraude envers le créancier dans la caution donnée ;

6° Quand la caution a été confirmée par serment.

7° C'est une question de savoir si la femme peut renoncer efficacement au bénéfice légal du sénatus-consulte. L'affirmative est très-vraisemblable : elle a pour elle les auteurs canoniques et les jurisconsultes les plus graves, et la pratique du droit justinien (1). Elle a aussi pour elle la nature des choses, vu que l'exception est en première ligne édictée en faveur de la femme, et que la renonciation à un privilége légal doit être légale. — Justinien a ajouté au droit du S.-C. de Velléjanus une disposition importante, en prescrivant que l'intervention de la femme eût lieu par un acte public et fût signée par trois témoins. Sans l'observation de cette formalité la caution est invalide par ce motif seul, et le sénatus-consulte avec ses sept exceptions reste complétement sans effet. L'observation de la forme laisse toujours sa force à l'exception du S.-C. de Velléjanus, et il s'agit dans ce cas de savoir si l'une des sept exceptions est applicable pour que la caution soit valable.

c. *Clericus fidejussionibus inserviens abjiciatur* (1). La fidéjussion est interdite aux ecclésiastiques, parce que la sainteté de leur état ne peut comporter l'immixtion aux affaires purement civiles. Le motif de cette exception légale est clair, mais il fait supposer que la défense n'est pas absolument rigoureuse, et qu'il ne s'agit dans l'intention de la loi que d'une restriction raisonnable. S'il n'y a pas danger que la caution entraîne des contestations civiles, la loi, dans le fait, laisse à l'ecclésiastique une assez grande latitude. La caution d'un ecclésiastique, fournie en vue de la charité chrétienne, est non-seulement tolérée, mais méritoire, et, dans des cas urgents, suivant certains canonistes, elle peut devenir obligatoire. Il en est de même de la caution qu'un ecclésiastique fournit pour son église ou pour un confrère : elle est légale et valide. Cependant, sauf des cas de nécessité graves, l'ecclésiastique intervenant ne peut fournir caution que sur son bien privé et les revenus disponibles de son bénéfice, mais non sur les biens ou les revenus de l'église. Si un ecclésiastique se prête trop fréquemment à fournir caution, quand ce serait sur son propre bien ou ses revenus disponibles, s'il donne par là lieu de croire qu'il s'occupe indûment d'affaires séculières, en dehors de sa vocation, sa caution actuelle est à la vérité valable, mais sa conduite est répréhensible.

Les religieux étant beaucoup plus dépouillés que le clergé séculier de toute fortune particulière et bien plus éloignés des affaires et des intérêts du monde, il en résulte que l'exception relative au droit de fidéjussion les atteint bien plus strictement ; ni les simples religieux, ni les supérieurs des couvents ne peuvent fournir caution sans le consentement du chapitre. Les prélats eux-mêmes ne peuvent donner

(1) Conf. Puchta, *Pandectes*, 6, A. 567 sq.

(1) *Decret.*, l. III, tit. 22, c. 1. Conf. *Nov.*, 123, c. 6.

caution sans certaines formes légales solennelles. L'exception n'est tolérée pour les prélats que lorsqu'il s'agit de choses insignifiantes et dans des cas rares ; une caution fournie illégalement par un prélat ou un religieux est invalide et n'oblige en rien le couvent (1), et le prélat coupable perd le droit de l'administrer au temporel et au spirituel, *administratio tam spiritualium quam temporalium.*

C. *Effets légaux.*

a. Obligations. La caution a, dans le cas d'insolvabilité du débiteur, l'obligation de payer tout ce qui, au moment de la caution, constituait la dette (2), mais non les intérêts et les autres accessoires, sauf dans le cas où elle s'y serait obligée dans l'acte de garantie.

L'obligation de la caution peut devenir formellement plus stricte que celle du débiteur (3); matériellement la caution a la même obligation que le débiteur, sous ce double point de vue qu'elle ne doit pas *plus* et qu'elle ne doit pas *plus tôt* que le débiteur. Si, par mégarde, la caution s'est engagée pour une somme dépassant la dette réelle, son obligation ne cesse pas pour toute la somme, mais seulement pour le surplus endossé par erreur. Toute la responsabilité de la caution s'éteint avec l'expiration du délai fixé pour la durée de la caution. S'il n'y a pas de terme marqué la responsabilité de la caution subsiste entière si le débiteur négligent refuse de payer et met en danger la chose prêtée ou lui cause du dommage. Quand il y a plusieurs cautions pour une même dette, elles sont solidairement responsables. L'obligation de la caution passe entière à son héritier, ce qui prouve que la prévoyance et la réflexion sont extrêmement importantes quand on s'engage comme caution, non-seulement au point de vue financier, mais au point de vue moral.

b. Bénéfices, beneficia, favores.

1. Le bénéfice de la poursuite préalable du débiteur, *beneficium excussionis seu ordinis.* C'est d'abord le débiteur principal qui doit être poursuivi, et, lorsque son insolvabilité est constatée, alors seulement la caution est tenue de payer. Ce privilége s'éteint quand le débiteur est notoirement insolvable (*difficilis conventionis*); de même lorsque la caution a volontairement renoncé à son privilége, ou si l'on peut démontrer qu'il a voulu tromper en niant la caution promise.

2. Le bénéfice de la division, *benef. divisionis.* La caution peut demander que les autres cautions payent avec elle par portions égales, si elles le peuvent.

3. Le bénéfice de la cession des droits du créancier sur le débiteur et les autres cautions, *benef. cedendarum actionum.* Si la caution, pour une raison quelconque, ne fait pas usage du droit qu'elle a de poursuivre ou de faire payer par parts égales les autres cautions, et si elle a été obligée de payer la somme entière, elle peut demander légalement que le créancier lui cède tous les droits personnels et réels qu'il a sur le débiteur principal et les autres cautions.

4. Le bénéfice de la libération, *benefic. liberationis.* La caution peut prétendre être affranchie de son obligation lorsque le débiteur néglige par légèreté de payer ce qu'il doit ou lorsqu'il commence à devenir dissipateur, et, si elle a été condamnée judiciairement à payer, elle peut, même avant d'avoir payé, poursuivre le débiteur et demander à être indemnisée ou affranchie de caution (1).

De même la caution peut demander

(1) *Decret.*, l. III, tit. 22, c. 4.
(2) L. c., c. 2.
(3) Reiffenstuel, l. III, tit. 22, n. 39.

(1) *Decret.*, l. III, tit. 22, c. 5.

à être libérée lorsque, par des motifs graves, elle est obligée de partir pour l'étranger et de rester longtemps absente, ou si, par la faute du débiteur, une profonde inimitié s'est élevée entre elle et ce dernier.

5. Le bénéfice de la compensation. Le débiteur doit non-seulement restituer la somme payée pour lui par la caution, dès qu'il le peut, mais il doit la dédommager de tous les dommages qu'elle a soufferts par sa faute.

6. Le bénéfice de l'indemnité. Le cautionnement est une charge qui est presque toujours liée à des dangers. C'est pourquoi la caution a droit de prétendre à une indemnité.

Quelques moralistes distinguent ici, et disent que le débiteur et la caution peuvent légalement convenir d'une indemnité correspondante à la grandeur de la somme garantie et aux dangers attachés à la caution, parce que cette charge peut s'évaluer en argent et que la caution ne peut pas être tenue à garantir gratuitement le débiteur; mais que, si la caution ne risque rien, elle ne peut rien exiger, la charge dans ce cas ne pouvant s'évaluer en argent. Liguori cependant et beaucoup d'autres rejettent cette distinction, et prétendent qu'en général la caution peut prétendre à une indemnité.

Cf. Reiffenstuel, *Inst., can.* lib. III, tit. 22, *de fidejussoribus;* Ferraris, *Prompta Biblioth.,* s. v. *fidejussor;* Liguori, *Theologia moralis*, l. IV, n. 912.

Ott.

Fidèle de Sigmaringen (S.), martyr de l'ordre des Capucins, naquit en 1577 à Sigmaringen. Ses parents vivaient dans l'aisance. Fidèle, qui avait reçu le nom de Marc au baptême, perdit son père de bonne heure; mais son tuteur lui fit donner une éducation solide et chrétienne. Il fit de rapides progrès dans les écoles qu'il fréquenta et à l'université dont il suivit les cours, et les lettres latines qu'on a du jeune étudiant de cette époque prouvent les progrès qu'il avait faits. Au talent et à l'application il joignait la modestie et la piété, une innocence de vie parfaite et une profonde mortification. Il ne buvait jamais de vin et portait toujours un cilice. Ayant terminé sa philosophie, il s'adonna au droit, et, après avoir achevé toutes ses études préliminaires, il revint en 1603 à Sigmaringen. Avant que Marc eût quitté Fribourg-en-Brisgau, où il avait étudié, plusieurs jeunes gens de familles nobles de la Souabe s'associèrent entre eux pour perfectionner leur instruction en parcourant les principales villes d'Europe, et, après en avoir obtenu l'autorisation de leurs parents et s'en être entendus avec leurs professeurs de Fribourg, ils choisirent pour leur servir de guide et de compagnon le jeune Marc, que son savoir et sa conduite avaient également signalé à leur attention. Marc y consentit volontiers, comme il le dit dans son testament, afin de faire l'expérience du monde, d'apprendre des langues étrangères, de connaître les mœurs des diverses nations, et de couronner par là ses études antérieures. Il se mit donc en route avec ses élèves au commencement de 1604. Son voyage dura six ans et lui procura des relations amicales avec un certain nombre de savants.

Riche d'expérience et de connaissances acquises, Marc revint en 1610 à Sigmaringen, prit en 1611 le grade de docteur en droit canon et en droit civil, embrassa la profession d'avocat à Ensisheim, chef-lieu de l'Alsace autrichienne (1). Il y gagna rapidement la confiance du gouvernement et le titre

(1) Aujourd'hui ville du département du Haut-Rhin, à 23 kilom. de Colmar; 2,734 habit. Le conseil souverain d'Alsace y siégea de 1659 à 1674. Elle fut cédée à la France par la paix de Munster (1648).

méritoire d'avocat des pauvres. Mais il sentit que, quoiqu'il n'eût embrassé cette profession, comme il l'assure, que pour servir Dieu de tout son cœur, elle ne répondait guère à son désir. Les injustices dont les autres avocats se rendaient coupables, et dont en vain ils voulurent le rendre complice, lui inspirèrent la résolution de renoncer à cet état dangereux et d'entrer dans un ordre religieux, et dès 1611, c'est-à-dire dès la même année, il se fit admettre dans le couvent des Capucins d'Altdorf, fut en automne ordonné prêtre, et célébra en 1612, au couvent de Fribourg, sa première messe, à la fin de laquelle le frère gardien lui donna l'habit des Capucins et le nom de Fidèle. *Esto Fidelis* (1), lui dit prophétiquement le Père gardien dans une allocution où il développa ce texte de l'Apocalypse, *Esto Fidelis usque ad mortem, et dabo tibi coronam vitæ.* Après avoir fait son temps de noviciat, ses années de probation et son testament (par lequel, entre autres, il fonda à perpétuité une bourse, qui subsiste encore, pour un jeune étudiant du comté de Sigmaringen), il fit profession et étudia la théologie dans le couvent des Capucins de Constance et de Frauenfeld. Ainsi préparé non-seulement par de longues et sérieuses études, mais surtout par une ardente piété, il fut envoyé, comme prédicateur et confesseur, d'abord à Rheinfelden, ensuite à Fribourg, puis en qualité de gardien, en 1621, à Feldkirch, dans le Vorarlberg. Dirigeant ses frères plus par son exemple que par l'autorité de sa charge, défendant les droits de son couvent, mais refusant tous les présents qu'on voulait faire au monastère, et qui n'étaient pas nécessaires à son entretien, observateur scrupuleux des règles et de la pauvreté monacale, au point que, pendant deux ans, malgré ses nombreux écrits, il se servit de la même plume, il se montra, en tout, un digne supérieur des disciples de S. François. Ses prédications agitaient puissamment le cœur de ses auditeurs; elles opéraient des merveilles de conversion et ramenaient beaucoup de Calvinistes dans le sein de l'Église catholique; de tous côtés on avait recours à ses conseils, à sa direction. Au moment d'une maladie épidémique, il se fit tout à tous, sans distinction de croyance, et gagna le respect et l'amour de chacun, et notamment des soldats.

La réforme avait planté la bannière sanglante du schisme sur les ruines de l'unité, dans la vallée des Grisons comme ailleurs. Les partis y étaient déchaînés les uns contre les autres. L'évêque de Coire, Jean Flugi d'Aspremont, qui défendait énergiquement son diocèse contre les attaques de l'hérésie, fut trois fois contraint de s'enfuir, en 1607, en 1612 et en 1617, et condamné à mort; l'archiprêtre Nicolas Rusca fut décapité en 1618 et enterré sous l'échafaud; d'autres catholiques furent exilés, pendus; les prédicateurs calvinistes furent installés de force dans les paroisses catholiques. Ces cruautés, mêlées d'ailleurs aux intérêts politiques et dirigées contre les Catholiques de la Valteline et de Worms, qui s'appuyaient sur le gouverneur espagnol de Milan, le duc de Féria, suscitèrent le 19 juillet 1620 un soulèvement général des Catholiques de la Valteline contre leurs oppresseurs calvinistes. Ils firent tomber leurs vengeances principalement sur les prédicateurs; les Espagnols et les Autrichiens s'emparèrent de la Valteline et d'autres positions des Grisons. Les Grisons finirent cependant par l'emporter sur la Valteline; mais celle-ci obtint la liberté religieuse et la libre élection des autorités catholiques. L'Autriche chercha à rétablir la religion catholique dans ces régions si divisées, et Fidèle fut dans

(1) *Apocal.*, 2, 10.

ce but envoyé, avec le consentement du gouvernement autrichien, comme supérieur de la mission instituée à cette époque pour la Suisse par la Propagande romaine. Mais il ne fut que peu de temps, du commencement de 1622 à Pâques de la même année, à la tête de cette fonction pénible et dangereuse. Déjà il avait fait faire de grands progrès à l'œuvre de la mission à Brétigow, Grüsch et Sévis, lorsqu'il tomba victime de la rage des Calvinistes, qu'avaient excitée contre lui de fausses nouvelles, et notamment des ordres du gouvernement qu'on avait falsifiés et attribués à Fidèle. Les meurtriers réalisèrent leur plan vers le temps de Pâques, qu'il célébrait dans son couvent. Fidèle, quoique averti des trames ourdies contre lui et des dangers qu'il courait, revint à sa mission, après avoir pris diverses mesures, dans le pressentiment de sa mort, avoir remercié la municipalité de Feldkirch de tous les bienfaits dont le couvent avait été l'objet de sa part, et lui avoir recommandé les pauvres. Il se prépara au martyre, qu'il prévoyait, par une confession générale et l'oblation du saint Sacrifice, le 24 avril. Invité la veille par les paysans fanatisés de Sévis à venir prêcher parmi eux, Fidèle se rendit à leur appel. Tandis qu'il prêchait on tira sur lui et on le manqua. Les soldats qu'on avait chargés de veiller sur sa vie, qu'on savait en danger, furent en partie tués, en partie faits prisonniers. Après le sermon Fidèle se rendit toutefois courageusement à Grüsch; mais une troupe de paysans armés l'attaqua et le fit succomber sous mille coups. Ce martyre eut lieu le 24 avril 1622. En même temps les paysans de Grüsch assommèrent plusieurs centaines de soldats autrichiens et blessèrent mortellement le Père Jean, compagnon de la mission de Fidèle. Celui-ci fut canonisé par le Pape Benoît XIV. Ses reliques reposent dans l'église des Capucins de Feldkirchen; son chef et son pied gauche sont conservés dans la cathédrale de Coire.

Voir *Act. canonizat. S. Fidelis, etc.*, Romæ, 1749; Butler, *Vie des Pères et des Martyrs*, 24 avril; *Vie abrégée de S. Fidèle de Sigmaringen*, Fribourg-en-Brisgau, 1846.

SCHRÖDL.

FIDÈLE (ROI TRÈS-), *Fidelissimus Rex*, titre d'honneur que le Pape Benoît XIV accorda, en 1748, au roi de Portugal Jean V et à tous ses successeurs. C'est ainsi que les rois de France se nommaient *Rex Christianissimus*, les rois d'Espagne *Rex Catholicus*, celui de Hongrie *Rex Apostolicus*. D'après le bref papal (1) qui confère le titre de Très-Fidèle au roi de Portugal, le mot *fidelis* est pris dans le sens de croyant, car il y est question des services rendus à la foi catholique par les rois de Portugal.

FIDÈLES. On appelle ainsi, dans le sens moral, ceux pour qui la foi chrétienne (considérée objectivement) est le principe de leur pensée, de leur sentiment, de leur volonté et de leurs actions; ceux, par conséquent, dont l'esprit de foi anime toute la vie (2). Par opposition aux infidèles, aux païens, aux Juifs, aux mahométans, etc., c'est-à-dire dans le sens théologique et ecclésiastique, on comprend sous le nom de fidèles ceux qui professent les dogmes du Christianisme, abstraction faite des racines plus ou moins profondes que cette foi a jetées dans leurs âmes. Comme cette profession de la foi est nécessairement attachée à l'admission dans l'Église qu'opère le Baptême, on entend réellement par fidèles tous les *membres de l'Église de Jésus-Christ* (3). L'idée de l'Église (4) embrasse aussi ceux qui sont déjà parfaits

(1) *Bullarium*, t. XVIII.
(2) *Gal.*, 5, 6. *Jacques*, 2, 26. *Éphés.*, 3, 17.
(3) *Act.*, 2, 41; 8, 36-38; 10, 45; 16, 1.
(4) *Voy.* ÉGLISE.

en Jésus-Christ. Ce dernier sens se rencontre dans l'expression dont se servent le Pape et les évêques dans les lettres pastorales adressées à leurs ouailles, ainsi que dans les prières liturgiques, par exemple dans celles de l'Offertoire et du *Memento* de la messe, où il est fait mention aussi de ceux qui sont morts dans la foi chrétienne. Le verset du *Magnificat* de l'office des Morts leur est exclusivement consacré :

℣. Audivi vocem de cœlo dicentem mihi :
℟. Beati mortui qui in Domino moriuntur.

FIEF ECCLÉSIASTIQUE (*infeudatio*). On appelle fief, *feudum*, le *domaine direct* et *utile* d'une chose, fondant pour les personnes inféodées une relation personnelle, l'obligation d'une fidélité particulière, *fidelitas*. Les droits du seigneur féodal, tant ceux qui naissent de sa propriété que ceux qui proviennent de la fidélité qui lui est due, se nomment les droits de suzeraineté, *jus domini in feudo*, et les obligations du vassal qui y correspondent se nomment les obligations féodales. Le domaine utile, *dominium utile*, comprend l'exercice de tous les droits de propriété, en tant que la chose n'est pas détériorée par cet usage. Les fiefs peuvent être érigés tant par des personnes physiques que par des personnes morales, pourvu qu'elles soient autorisées à aliéner et capables d'un pouvoir suzerain.

La transmission formelle du domaine utile d'une chose en échange de la promesse de fidélité féodale a lieu par l'investiture et se nomme inféodation, *infeudatio, datio in feudum*. Le droit féodal oblige souvent le vassal à payer un prix, *laudemium*, au seigneur, en retour du fief reçu ou du renouvellement de la première investiture. L'investiture donne au vassal, *vasallus*, le droit de prendre possession du fief, et lui impose l'obligation de remplir les devoirs de la fidélité. La violation de ces devoirs se nomme *félonie;* celle-ci entraîne les conséquences indiquées en détail dans le droit commun (1).

Le fief ecclésiastique, *feudum ecclesiasticum*, est :

1° Actif, lorsque c'est l'Église elle-même qui donne une chose en fief. Il arriva souvent que les évêques, pour gagner un puissant protecteur ou une suite considérable dont ils avaient besoin en qualité de princes de l'empire, donnèrent en fief une partie des dîmes ou d'autres biens ecclésiastiques dont ils jouissaient. Le prélat devenait alors, au nom de l'Église, seigneur suzerain, *prodominus*, et en exerçait les droits et la juridiction. Ces fiefs avaient quelque analogie avec les bénéfices ecclésiastiques : tous deux étaient concédés à vie ; seulement les bénéfices ecclésiastiques étaient accordés aux clercs *pro officio sacro*, les fiefs ecclésiastiques *propter servitia sæcularia*.

Quand un bien ecclésiastique devait être donné en fief, cela ne se pouvait qu'en observant les solennités exigées par les lois de l'Église pour l'aliénation de ses biens (2). Cependant le droit canon permet le renouvellement du fief sans ces formes, lorsqu'une chose déjà régulièrement inféodée revient à l'Église, tant qu'elle n'a pas été réincorporée dans les biens ecclésiastiques (3) par les supérieurs légitimes (4). En cas de décès, le successeur seul est en droit de renouveler l'investiture, dont la rénovation doit être demandée dans le délai d'un an et un jour ; sans son consentement, toute aliénation ou mise en gage du fief par les vassaux est inva-

(1) Conf. Eichhorn, *Introd. au Droit privé germanique, y compris le Droit féodal*, tit. 4.

(2) C. 5, 8, 11, 12, X, 3, 13 ; c. un., *Extrav. comm.*, 3, 4.

(3) *Voy.* BIENS ECCLÉSIASTIQUES.

(4) C. 2, X, 3, 20.



lide (1). Le successeur n'est pas tenu de confirmer la survivance donnée par son prédécesseur dans le cas où un fief viendrait à s'ouvrir, à moins que la survivance n'ait été concédée pour de très-grands services rendus à l'Église.

2° Passif, quand des biens séculiers, *bona sæcularia*, sont donnés en fief à l'Église, ce qui donne à ces biens le caractère de biens ecclésiastiques, en tant que le domaine utile de l'Église comprend tous les droits et priviléges des biens ecclésiastiques. Alors le prélat devient, au nom de l'Église, le vassal, *provasallus*, et remplit en son nom tous les devoirs féodaux, prête le serment féodal (2), fait remplir le service militaire par un mandataire ou s'en rachète à prix d'argent, et reconnaît la suzeraineté du seigneur féodal (3). La félonie ne pouvait nuire aux droits de l'Église.

Il faut remarquer encore que la féodalité engendra de grands troubles et de longues controverses dans l'Église, par cela que le seigneur, en cas de mort d'un vassal, recueillait les fruits jusqu'à ce que le fief fût de nouveau concédé. Mais on comprenait aussi parmi ces fruits, *fructus feudi*, le droit de conférer des bénéfices, même d'instituer des évêques, en général de tenir la place de l'Église *circa officia sacra* comme *circa bona ecclesiastica*, et on cherchait par là à fonder un droit de suzeraineté sur l'Église, qu'on appelait *jus regium*. Mais l'Église s'efforça en tout temps de défendre son droit contre ces prétentions illégitimes. La sécularisation a aboli le lien de la féodalité ecclésiastique.

Cf. Schmidt, *Thesaurus Juris ecclesiastici*, tom. V et VI. Cf. l'article EMPHYTHÉOSE.

KREUTZER.

FIGURE, *expression figurée*, image ou description par laquelle on éclaircit une pensée, une idée ou un fait concret. Ce qui est expliqué par la figure est le prototype ou l'idéal. Si l'idéal ou le modèle est joint à la figure ou à l'image, la figure devient une comparaison, comme lorsque dans le premier psaume le juste est caractérisé par l'image d'un arbre toujours verdoyant au bord d'un ruisseau :

Erit tanquam lignum
Quod plantatum est
Secus decursus aquarum,
Quod fructum suum dabit
In tempore suo.

Si l'idéal n'est pas nommé, c'est une allégorie dans le sens strict. Ce qui est dit se rapporte à ce qui est sous-entendu. L'idéal peut être d'abord représenté sensiblement par une image, puis cette image peut se refléter dans une autre ; par exemple :

E si come secondo raggio suole
Uscir del primo e risalire insuso,
Pur come peregrin che tornar vuole;

Così dell' atto suo, per gli occhi infuso
Nell' imagine mia, il mio si fece,
E fissi gli occhi al sole oltre a nostr' uso.
Paradiso, canto I, 49 sq.

Ces tercets ne donnent pas seulement un exemple de la figure, mais ils renferment, sans que le poëte y ait songé, la règle de la vraie science ; il faut que l'expression figurée, l'image, corresponde à l'idéal et en soit la suite, comme le regard de Dante répondait avec transport au regard de Béatrix. Il faut que dans l'image la pensée première laisse sa trace, lumineuse comme le pèlerin qui, à quelque pas de sa demeure, se retourne et jette un regard sur le foyer qu'il quitte. L'image dans laquelle l'idéal ou le modèle ne se reflète pas d'une manière vivante est mauvaise.

HANEBERG.

FILIOQUE. *Voyez* TRINITÉ et FERRARE-FLORENCE (*concile de*).

FILLASTRE (GUILLAUME), doyen de

(1) C. 7, X, 1, 2.
(2) C. un., § 2, in VI°, 3, 16.
(3) C 6, X, 2, 2.

la cathédrale de Reims, s'attacha très-ardemment à Pierre de Luna (Benoît XIII) avant le concile de Pise (1409), fut, après ce concile, élevé à la dignité de cardinal par Jean XXIII en 1411, en même temps que d'Ailly et Zabarella, assista en qualité de cardinal-prêtre du titre de Saint-Marc au concile de Constance (1) et y fut un des plus vifs adversaires de Jean XXIII. Il contribua par divers écrits et Mémoires qu'il y rédigea à la déposition de ce Pape, quoique d'ailleurs ses propres mœurs ne fussent point à l'abri de tout blâme. On trouve des détails sur Fillastre, et son portrait, dans Lenfant, *Histoire du Concile de Pise*, præf., p. 51, et t. I, p. 142 ; t. II, p. 59.

FILS DE L'HOMME. *Voyez* CHRIST (LE).

FIN (LA) *d'une chose* est, dans le sens objectif, ce pour quoi cette chose est ou a été appelée à l'existence ; dans le sens subjectif c'est l'idée pour la réalisation de laquelle la volonté se met en mouvement. Une chose est par conséquent sa fin à elle-même quand elle existe pour elle-même. Dans un sens absolu, Dieu seul est sa fin à lui-même. Les choses créées ne sont que relativement leur fin à elles-mêmes, en ce que toutes ont un côté par lequel elles doivent servir à glorifier Dieu.

Dans les actions on distingue la fin de l'action, *finis operis*, et la fin de l'être qui agit, *finis operantis*. La première est dans l'idée même de l'action. Ainsi, par exemple, si la marche est définie le mouvement d'un lieu à un autre, on doit indiquer par là même la fin de la chose définie.

La seconde est la pensée dont celui qui agit cherche la réalisation dans ce qu'on appelle la fin de l'action. Ainsi la fin de celui qui agit s'ajoute à la fin même de l'action. Elle est le produit de la connaissance, de la raison, de l'intelligence, de l'imagination, etc., etc., et, suivant l'intensité du savoir, elle est tantôt plus, tantôt moins claire, obscure, intelligible, confuse.

La fin proposée peut être de deux espèces : ou un simple fait intellectuel, ou un simple fait pratique. Dans le premier cas, il n'y a qu'une velléité, qui n'entreprend pas même la réalisation de la pensée conçue ; dans le second cas, il y a intention, et cette intention consiste à prêter à la pensée conçue le concours de la volonté et des facultés nécessaires pour la réaliser.

La fin de celui qui agit se distingue d'une part en fin principale et accessoire, *finis primarius et secundarius;* d'autre part, en fin dernière et moyenne, *finis ultimus et intermedius.*

La fin principale est le motif efficace en vertu duquel on agit et sans lequel l'action n'aurait pas lieu ; la fin accessoire est le motif qui vient en aide et qui excite l'homme à agir comme il le fait. La fin dernière est le but auquel tend tout un ensemble d'actes ; la fin moyenne se rapporte à des actes qui rendent la réalisation de l'action principale possible. On distingue de même l'intention en intention principale, accessoire, dernière, moyenne. L'intention est de la plus haute importance dans la détermination de la moralité d'une action. L'influence qu'elle exerce sous ce rapport se détermine d'après la faculté plus ou moins grande que l'homme a en général de modifier le caractère objectif d'une action. Ainsi l'intention ne peut jamais rendre bonne une action mauvaise en elle-même, mais elle peut en augmenter la malice ; une action indifférente en elle-même peut, d'après l'intention qui s'y mêle, devenir bonne ou mauvaise. Une action bonne en elle-même peut, par une intention analogue, devenir une bonne ac-

(1) *Voy.* CONSTANCE (concile de).

tion *in individuo*, ou sa bonté primitive peut être accrue ; une intention opposée, c'est-à-dire mauvaise, peut, d'une action bonne en elle-même, faire une action mauvaise, et la malice d'une pareille action est d'autant plus grande que la contradiction entre l'intention et le caractère objectif de l'action est plus grande. Si l'intention a pour but une fin moyenne, celle-ci devient mauvaise si celle-là est mauvaise ; mais elle ne devient pas toujours bonne, même lorsque l'intention est bonne. Si l'intention, outre la fin principale, embrasse une fin moyenne, si celle-ci est bonne, la bonté de l'action en est augmentée ; si elle est mauvaise, la bonté de l'action principale n'est pas changée, elle est seulement plus ou moins diminuée. Si la fin principale est mauvaise et la fin moyenne bonne, rien n'est changé dans la nature de l'acte ; que si la fin moyenne est mauvaise aussi, la nature de l'acte principal en est corrompue d'autant.

D'après cela il sera facile de juger la proposition : la fin justifie les moyens. C'est une proposition absolument fausse, si l'on entend par là qu'une action mauvaise en soi peut devenir bonne par la fin qu'on se propose. On a fait accroire au peuple que cette maxime appartient aux Jésuites ; c'est ce qu'il est impossible de prouver. Ce qui est démontré, c'est que leurs adversaires ont souvent mis la maxime en pratique.

Aberlé.

FIN DU MONDE. *Voyez* Monde.

FINNOIS (CONVERSION DES). Les nombreuses tentatives faites depuis S. Anschaire (1) pour introduire le Christianisme non-seulement dans le nord scandinave, mais encore dans les provinces de la mer Baltique, chez les Livoniens, les Courlandais, les Esthoniens (2), ne restèrent pas sans influence sur les Finnois, si rapprochés de ces derniers. Cependant cette influence ne fut qu'indirecte et passagère, et les missionnaires venant d'Allemagne durent, vu la situation géographique du pays, se borner à agir sur la Livonie et l'Esthonie, tandis que la Suède, si rapprochée de la Finlande, semblait devoir être le vrai but de leurs travaux. C'est de la Russie qu'on devait certainement attendre les premières tentatives de conversion de la Finlande ; mais le zèle des missions fut, de tout temps, étranger à l'Église russe, et l'esprit fécond et pratique, inhérent au Christianisme, qui suscite incessamment de nouveaux missionnaires dans l'Église catholique, paraissait complétement éteint dans l'Église grecque depuis sa séparation de l'Occident. Toutefois, comme les derniers restes du paganisme avaient été détruits en Suède par la force des armes, sous le roi Inge (1075-1112), et que sous le roi Swerker III (1133-55) la religion chrétienne fut consolidée par des moyens pacifiques, Éric IX, le Saint, put songer à répandre le Christianisme au delà des frontières de son royaume et à augmenter par là même l'étendue de ses États. Lorsqu'en 1157 des marchands de Brême abordèrent en Livonie avec Meinhard, l'apôtre des Livoniens, Éric entreprit une expédition en Finlande et s'empara de la portion méridionale du pays, située aux bords de la Baltique, dont les habitants étaient d'origine suédoise. Il y envoya de nouveaux colons ; la colonie reçut le nom de Nyland (Neuland, terre neuve) et fut distinguée du reste de la Finlande. Éric en partant laissa quelques troupes pour protéger les colons, et il n'est pas invraisemblable qu'il fonda dès lors le fort d'Åbo, destiné à garantir la nouvelle conquête. Quand il serait possible que les invasions très-fréquentes des pirates, habitants l'autre rive de la mer de Bothnie, eussent poussé Éric à la conquête de cette

(1) *Voy.* Anschaire (S.).
(2) *Voy.* Esthoniens.

portion de la Finlande, toujours est-il que son désir principal fut de gagner de nouveaux enfants à l'Église, et il fut fortifié dans cette noble ambition par les conseils de Henri, auquel il avait confié l'évêché d'Upsal, créé par lui (1155-60). Cet évêque était un Anglais d'origine, qui, brûlant du désir de répandre l'Évangile parmi les Finnois, avait accompagné le roi dans son expédition, et, au départ d'Éric, était resté au milieu des nouveaux Chrétiens, quoiqu'il ne pût se dissimuler les immenses difficultés qu'il rencontrerait dans cette œuvre apostolique parmi une peuplade à peine sortie de la barbarie. Les premiers Chrétiens parmi les Finnois furent convertis plus par crainte des armes ennemies que par conviction, et malgré les efforts de Henri cette situation dura encore fort longtemps. Lorsque les Finnois craignaient une armée étrangère ils promettaient de garder la foi et demandaient des maîtres et des prédicateurs ; à peine l'armée redoutée avait-elle disparu qu'ils revenaient à leurs pratiques païennes et persécutaient les prêtres catholiques. Une des plus grandes difficultés que l'évêque rencontra fut l'ignorance où étaient les missionnaires de la langue du pays ; quoiqu'ils eussent d'habiles interprètes, il se commit, pendant longtemps, de graves erreurs, de ridicules malentendus, qui devinrent des causes d'embarras et de véritables obstacles à l'admission de la vraie foi. Ainsi, par exemple, un jour de Noël, un prêtre parlait de la naissance de Jésus, issu de la racine de Jessé ; l'interprète, trompé par la ressemblance de l'expression biblique avec le mot suédois Gjässe (oies) traduisit : Le Sauveur naquit d'une oie. Aussi les Finnois restèrent-ils secrètement attachés à leur culte ancien, tout en participant extérieurement aux pratiques chrétiennes auxquelles ont leur avait appris qu'on reconnaît le fidèle, mais dont ils ne comprenaient pas le sens. Ce ne fut que peu à peu qu'ils reconnurent au Dieu des Chrétiens une puissance égale à celle de leur Wäjnämöjen, qu'ils honoraient comme le Dieu suprême, ayant apporté le feu sur la terre, le maître du tonnerre, l'inventeur de la musique et de la navigation, le promoteur de toute culture intellectuelle. A côté de ce Dieu suprême et de son plus jeune frère, Illmareinen, dieu de l'air, ils plaçaient la Trinité et la sainte Vierge. C'est ainsi que se fit le plus singulier mélange de traditions païennes et d'idées chrétiennes dans la mythologie finnoise, et il n'est pas étonnant que le véritable esprit du Christianisme ne se réveilla que fort tard parmi ce peuple. Cependant l'apôtre des Finnois, l'évêque Henri, baptisa un grand nombre d'habitants ; il érigea une église et un siége épiscopal à Rendamecki, et finit par obtenir la couronne du martyre de la main même du peuple qu'il avait converti. Un Finnois avait commis un meurtre ; l'évêque voulut le soumettre à la pénitence ecclésiastique ; le barbare irrité tua l'apôtre. Des miracles eurent lieu à l'endroit où avait coulé le sang du martyr, et les Finnois, sérieusement convertis, honorèrent Henri comme leur apôtre et leur patron. Ils exposèrent dans toutes les églises de Finlande, à la vénération des Chrétiens, l'image du saint, représenté dans ses habits pontificaux, une hache d'armes à ses côtés, le meurtrier à ses pieds, et sa mémoire fut célébrée le 19 janvier et le 18 juin.

On érigea ensuite en son honneur la cathédrale d'Âbo, dans laquelle, lorsqu'elle fut achevée, en 1300, on transporta ses reliques avec une grande solennité. Le siége épiscopal de Rendamecki fut aussi transféré à Âbo. Le culte qu'on rendit dès l'origine au saint, à Nousis, où était son tombeau, vers

lequel affluaient les pèlerins, se répandit dans tout le nord de la Finlande. Lorsqu'en 1720 les Russes se furent emparés de la ville d'Âbo, les ossements du saint furent enlevés de l'église et remis au prince Galitzin, qui les envoya en Russie, ainsi que des fragments du pain dont les ouvriers de la cathédrale avaient mangé, pour être placés dans la collection du czar, à Saint-Pétersbourg, où probablement on les voit encore (1).

Cependant la conversion de la Finlande était encore bien peu assurée. Parmi les Finnois infidèles les habitants de la Tawastie se faisaient remarquer par leur haine contre les missionnaires qui parfois osaient se hasarder au milieu d'eux. Ils se liguèrent à d'autres tribus et firent pendant longtemps subir les plus cruelles persécutions aux néophytes et aux prêtres, comme on en peut voir l'effrayante description dans les bulles des Papes Alexandre III et Grégoire IX, surtout du 9 décembre 1237 (2).

Le premier successeur de S. Henri, Rodolphe, fut emmené par les Courlandais et tué par eux. Les Russes eux-mêmes, non pas tant par haine religieuse que par des motifs politiques, s'unirent aux persécuteurs du Christianisme, brûlèrent, vers 1198, la ville d'Âbo, assiégée par les Suédois, et le quatrième évêque de Finlande, Thomas, un autre Anglais d'origine, qui avait rendu les plus grands services à l'Église de ce pays, fut encore obligé de chercher un refuge dans l'île de Gothland, pour échapper à la fureur populaire. Sans la protection des armes suédoises, le Christianisme aurait bientôt disparu de la Finlande. Le prince de Suède Jarl Birger entreprit une nouvelle expédition pour assurer la conquête de cette indomptable province et mettre un terme aux fureurs permanentes des ennemis de l'Évangile. Il aborda en 1249 aux rives méridionales de la Finlande et attaqua les habitants de la Tawastie, qui, après une légère résistance, furent mis en fuite. Les prisonniers furent contraints d'embrasser le Christianisme, de nouveaux colons furent introduits, de nouvelles églises bâties, et chaque père de famille, chaque Finnois adulte dut, en place de tout impôt ou de toute dîme, fournir à l'évêque des peaux d'écureuil et d'hermine. Lorsque les limites de la Suède s'étendirent, Béro, le cinquième évêque, renonça spontanément, en faveur du roi, à cet antique impôt, alors moins indispensable que dans l'origine. Birger avait, dans l'intérêt de la Suède, fondé le château de Tawasteborg, qui plus tard devint Tawastéhus, parfois aussi nommé Kronoborg. Malgré cela une troisième expédition fut jugée nécessaire pour raffermir solidement l'empire de la Suède sur la Finlande, et par là même celui du Christianisme. Cette expédition, longuement préparée, eut lieu en 1293, pendant la minorité du roi Birger, par son tuteur Thorkel Cnutson. Le Pape non-seulement avait approuvé cette expédition, mais avait accordé aux chevaliers et aux gens de guerre qui y prendraient part les mêmes indulgences qu'aux croisés de Terre-Sainte. Le maréchal du royaume Thorkel aborda avec une puissante flotte, soumit les habitants, construisit un troisième fort nommé Wiborg, et le pays fut partagé depuis lors entre les trois gouvernements d'Âbo, de Tawastéhus et de Wiborg. Le Christianisme fut annoncé aux barbares par l'évêque Pierre de Westevås, et les armes suédoises ne leur laissèrent le choix qu'entre la ser-

(1) Conf. *Vita et miracula S. Henrici*, in *Eric. Benzelii Monument. Eccles. Suegoth.*, p. I, p. 33 sq.

(2) *Voir* le recueil de documents très-importants pour l'histoire de la Finlande à cette époque: G.-H. Porthan, *Sylloge monumentorum ad illustrandam historiam Fennicam*, Aboæ, 1802 sq., in-4°, p. 14 et 37.

vitude ou le baptême. Ces conversions violentes ne furent naturellement pas propres à rendre les esprits très-dociles à la foi, et les guerres sanglantes que les Suédois eurent à subir de la part des Russes, à la suite de la conquête de la Finlande, arrêtèrent encore longtemps les progrès réels de l'Évangile. Toutefois les rois de Suède choisirent toujours pour gouverneurs de la Finlande des hommes remarquables par leur prudence et leur modération, et apportèrent à la civilisation de leurs nouveaux sujets une sollicitude remarquable. Grâce à cette sagesse plus efficace que les armes, les mœurs et la civilisation chrétiennes prirent enfin leur essor, le paganisme tomba peu à peu, et ne conserva d'adhérents que dans les contrées les plus éloignées de la Tawastanie, de la Bothnie orientale et de Sawolax. L'évêque d'Åbo et son chapitre parvinrent à une grande considération, et le culte fut célébré avec une pompe extrême dans leur cathédrale. Cette cathédrale était ornée d'un grand nombre d'autels et de statues; elle avait des chantres, des prébendiers; il y avait des hôpitaux, des couvents, des confréries dans la ville. Les églises se multiplièrent, et, vers la fin du quinzième siècle, des temples de pierre remplacèrent les églises jusqu'alors en bois. Le clergé importa aussi la science en Finlande. L'école de la cathédrale d'Åbo eut beaucoup d'élèves; on s'adonna sérieusement à l'étude dans les six couvents d'Åbo, dont le plus ancien appartenait à l'ordre de Saint-Dominique. En 1438 on fonda, sur les instances du peuple, le couvent de l'ordre de Sainte-Brigitte à Nädendal (Val de Grâce), qui fut plus richement doté que ne l'avait encore été aucun monastère du pays; les Franciscains s'établirent à Raumo, et leur collége était des plus florissants au moment de la réforme; ils avaient également une maison à Wiborg, où se trouvait en outre un couvent de Dominicains, ainsi qu'à Kökar sur Åland. En revanche les provinces hautes éloignées de la mer n'avaient encore, vers le milieu du quinzième siècle, d'autres habitants que des Lapons nomades; aussi ne put-on y établir de paroisses comme en Suède; les prêtres recevaient la dîme et les droits d'étole en peaux d'hermine, d'écureuil, de veau-marin, en oiseaux et autres animaux. Le paganisme y subsista longtemps à côté du Christianisme.

Cf. *la Finlande et ses habitants*, par Frédéric Rühs, Leipzig, 1809.

SEITERS.

FINS DERNIÈRES (LES QUATRE), *novissima*, τὰ ἔσχατα. On nomme ainsi, sous une désignation commune, *la mort*, *le jugement*, *le ciel* et *l'enfer*. Quoique chacune de ces fins soit traitée dans un article spécial de notre dictionnaire, nous avons à ajouter quelques explications sur le sens particulier donné à l'expression *fins dernières*, ainsi que sur les deux dernières, le ciel et l'enfer, explications qui ne trouveraient pas aussi bien leur place dans ces deux articles traités séparément.

Quant au sens du mot *fins dernières*, nous remarquerons d'abord que la mort, le jugement, le ciel et l'enfer ne sont pas nommés ainsi parce que la dogmatique en traite en dernier lieu; c'est bien la place naturelle de ces matières, mais ce n'est pas un ordre rigoureusement nécessaire, et, en effet, maintes dogmatiques en parlent dans un ordre différent. La mort, le jugement, le ciel et l'enfer sont ainsi désignés parce que, parmi toutes les choses qui peuvent arriver aux hommes, ce sont les dernières : *Quia, inter cætera omnia quæ homini accidere solent, extremum plane locum occupant*, dit Liebermann. Ceci répond aussi à la question de savoir pourquoi on ne désigne pas

comme fins dernières d'autres sujets qui, ainsi que la mort, le jugement, le ciel et l'enfer, sont traités dans la partie de la dogmatique qui s'occupe des fins dernières, tels que le purgatoire, l'immortalité de l'âme, la résurrection de la chair, la communion des saints. Tous ces sujets peuvent, quelques-uns doivent être traités dans l'eschatologie, mais aucun d'eux n'est une fin dernière. Le purgatoire est une chose temporaire, qui cessera avec le jugement dernier. L'immortalité de l'âme n'est pas un fait qui doive arriver un certain jour, dans un certain temps : l'âme humaine est dès l'origine immortelle. Il en est de même de la résurrection de la chair; sans doute elle n'est pas, comme l'immortalité, une chose actuelle ou absolument permanente ; elle est une chose future qui n'apportera rien de nouveau à l'homme, puisqu'elle ne fera que lui rendre ce qu'il possède dès à présent. Enfin la communion des saints est, suivant qu'on l'envisage, ou une chose à laquelle dès aujourd'hui chaque homme peut prendre part, ou elle se confond avec le royaume du ciel.

On demande encore, si le purgatoire, étant temporaire, ne doit pas être compté parmi les fins dernières, pourquoi la mort et le jugement sont désignés comme tels; car ils sont tout aussi temporaires, ils n'ont rien de permanent. On répond que le caractère temporaire du purgatoire est différent de celui de la mort et du jugement. Le séjour dans le purgatoire est littéralement transitoire et dure un temps; de plus, il n'est destiné qu'à une portion des hommes, ce qui en fait le caractère accidentel, tandis que la mort et le jugement sont essentiels par cela qu'aucun homme ne peut y échapper; et s'ils sont en effet temporaires, transitoires, momentanés, en revanche ils créent positivement un état permanent et à toujours subsistant pour chaque homme, et, en ce sens, ils doivent être considérés comme une chose permanente et suprême. Si toutefois on objectait que la mort et le jugement, pris rigoureusement, ne durent que dans l'état qu'ils déterminent, c'est-à-dire dans le ciel ou l'enfer, le bonheur ou le malheur éternel, et qu'ainsi on ne devrait strictement admettre que deux fins dernières, le ciel et l'enfer, nous admettrions la valeur de l'objection. En effet la mort et le jugement peuvent être nommés fins dernières, non pas exclusivement, mais spécialement, parce qu'ils sont la fin même de la vie terrestre de l'homme, la mort par le fait, le jugement par la forme.

On demande enfin comment il se fait qu'on nomme le jugement l'une des fins dernières, puisqu'il doit y avoir deux jugements. Or, ou on ne considère que l'un des deux, savoir le jugement universel, ou, si l'on envisage les deux jugements, le jugement particulier et le jugement universel, il faut les voir, conformément à la vérité, comme deux moments distincts d'un seul et même acte. Dès lors, en parlant du jugement, il n'est question que du jugement universel, parce que le jugement particulier en est la condition, le prodrome, le premier acte. Ainsi, qu'on envisage la chose d'une façon ou de l'autre, on peut à juste titre désigner le jugement comme une fin dernière.

Ajoutons que l'expression « fins dernières, *novissima,* » ἔσχατα, est une expression biblique, et que les saintes Écritures insistent particulièrement sur la nécessité morale de méditer les fins dernières : *Memorare novissima tua, et in æternum non peccabis;* ἐν πᾶσι τοῖς λόγοις σου μιμνήσκου τὰ ἔσχατά σου, καὶ εἰς τὸν αἰῶνα οὐχ ἁμαρτήσεις (1).

Reste ce qui concerne le ciel et l'en-

(1) *Ecclésiast.*, 7, 40.

fer, contre lesquels la génération présente élève des objections plus ou moins spécieuses, qui ne peuvent guère ébranler la foi de celui qui envisage les choses sainement, des yeux de la foi et avec une intelligence de bonne foi.

Nous ne nous arrêterons guère aux objections qui s'adressent, non à l'idée, mais à l'image, non au fond, mais à la forme, c'est-à-dire aux descriptions mêmes que la Bible peut donner du ciel et de l'enfer. Abstraction faite, dit-on, des difficultés que soulève en soi le feu de l'enfer, qui répugne à la raison, on ne voit pas comment on peut accorder le *grincement de dents* et les *ténèbres*, dont il est parlé à propos de l'enfer, avec le *feu* même de cet enfer. La contemplation de Dieu au ciel ne présente pas des difficultés moindres. Comment faut-il la comprendre? comment se réalisera-t-elle? Sera-ce avec les yeux du corps ou sans eux? etc., etc. Il est évident que des objections de cette force ne sont pas sérieuses. Ce sont des plaisanteries, assez innocentes si elles n'ont pas d'autres prétentions, mais qui deviennent ridicules si elles s'imaginent être de la critique. Les objections deviennent plus sérieuses quand, avec Michaélis et Reimarus, on soutient que la béatitude du ciel et le malheur de l'enfer sont des abstractions auxquelles ne correspond rien de réel. Les bienheureux dans le ciel, dit-on, doivent ne goûter que de la joie, des joies pures, les damnés ne sentir que des tourments, rien que des tourments. Mais on se représente par là une chose tout à fait impossible : ce qui nous donne de la joie, c'est le sentiment que nous venons d'éprouver du contraire; l'agréable n'est tel que par contraste avec une chose désagréable qui l'a précédé; l'homme étant tel qu'il est, il n'y a pour lui ni jouissance sans douleur, ni douleur sans jouissance. Cela seul anéantit à la fois le ciel et l'enfer.

Rien ne serait plus juste que cet argument, rien de plus certain que cette conclusion, si la béatitude devait consister dans les jouissances sensibles qui ont pour condition, comme le boire et le manger, de remplir un vide, de satisfaire un besoin dont la non-satisfaction est une peine, et si, d'un autre côté, les supplices de l'enfer devaient consister dans des sensations désagréables, comme par exemple la faim, qui offre autant d'agrément que de peine quand on a en perspective de pouvoir la rassasier. Mais c'est une singulière imagination que de se représenter les joies du ciel et les supplices de l'enfer sous des formes et avec des propriétés empruntées aux jouissances et aux privations physiques les plus grossières! Si tant est qu'on veuille s'arrêter aux joies et aux peines des sens, on aurait pu en trouver qui auraient offert l'exemple d'une jouissance sans mélange de douleur ou d'une douleur sans aucune sorte d'adoucissement. Les jouissances ou les privations que donnent la vue et l'ouïe sont de ce genre. Mais si les critiques voulaient et pouvaient s'élever d'un degré, considérer les jouissances morales et les joies purement intellectuelles, les souffrances du cœur et les douleurs de l'esprit, et en reconnaître le fond et la nature, ils seraient déjà plus réservés dans leurs accusations; que s'ils voulaient enfin, puisqu'ils ne révoquent pas en doute une autre vie, considérer, comme doit le reconnaître tout homme qui réfléchit, que la vie de cet autre monde sera nécessairement toute différente de celle de la terre, et qu'en particulier tout ce qui se mêle ici-bas aux jouissances ou aux peines disparaîtra nécessairement là-bas, leur critique s'évanouirait probablement ou s'exercerait d'une manière plus sérieuse.

D'autres critiques, parmi lesquels Lessing joue un rôle principal, trouvent le ciel et l'enfer inadmissibles, surtout au point de vue du rapport qui existe entre les bienheureux et les damnés, tel que le représente l'Église, qui en parle comme d'êtres absolument séparés. Or, dit Lessing, le bien et le mal ayant des degrés infinis, de telle sorte qu'ils se touchent et même qu'ils finissent par se confondre, comment s'imaginer une ligne au-dessus de laquelle tout est bien, tous les êtres sont bons, et une ligne au-dessous de laquelle tout est mauvais, tous les êtres sont méchants? C'est purement impossible.

Il en est de cette objection comme de la précédente; les critiques attribuent arbitrairement à un objet qui leur déplaît une forme dans laquelle il ne peut exister et ils s'écrient: Voyez! cela est impossible, cela ne peut se concevoir! Or, si, dans le cas présent, ils envisageaient la chose tout simplement telle qu'elle est, les deux classes d'hommes dont il est question ne seraient pas confondues jusqu'à ne pouvoir se distinguer l'une de l'autre. En effet celui-là est bon qui est pour Dieu, celui-là est mauvais qui est contre Dieu, ou celui-là est bon dont la volonté s'accorde avec la volonté divine, mauvais celui dont la volonté contredit celle de Dieu ou y résiste. Or il y a entre ces deux classes d'hommes une limite exacte, rigoureuse, bien marquée, une ligne de démarcation telle que les côtés, limités de part et d'autre, peuvent aussi peu se confondre que des mouvements centripètes et des mouvements centrifuges. Dès ce monde, où toutefois notre volonté est rarement déterminée par elle-même, où toujours elle est plus ou moins influencée par le dehors, il y a des hommes, par milliers, qui sont si parfaitement décidés pour la cause de Dieu que tout ce qui est contraire à Dieu disparaît non-seulement de leur vie, mais de leur personne; et, d'un autre côté, il y a malheureusement une foule de gens chez qui c'est précisément le contraire. Or il est évident que chez les hommes de cette double catégorie on ne trouve plus ce prétendu mélange de bien et de mal qui se manifeste dans la plupart de ceux qui sont encore indécis. Si donc, dès cette terre, la séparation a lieu, combien, à plus forte raison, dans un autre monde, où la volonté, soustraite aux influences du dehors, vit pour elle, où toute son existence lui appartient, est l'expression vivante de sa volonté? Là c'est donc la confusion en question qui est précisément impossible; là il faut être absolument décidé soit pour Dieu, soit contre Dieu.

Mais, reprend-on, si les bienheureux et les damnés sont absolument et parfaitement séparés les uns des autres, la vertu des premiers n'a plus de mérite, parce qu'il n'en coûte rien d'être vertueux lorsqu'on n'est plus exposé à aucune attaque de la part des méchants; la perversité de ceux-ci n'a plus rien de coupable et de damnable puisque, éloignés de toute influence salutaire, ils ne peuvent plus être autre chose que mauvais; tandis que, s'ils sont en rapport les uns avec les autres, si par exemple ils peuvent ou se voir ou s'entendre, parler les uns des autres, alors la béatitude des uns est troublée par une compassion inévitable, le malheur des autres est au contraire adouci par le sentiment nécessairement agréable que leur communique le contact du bien. On est tenté de s'écrier avec A. Wagner, répondant aux objections de ceux qui trouvent, les uns que les six jours de l'œuvre de la création sont trop courts, les autres qu'ils sont trop longs: Comment satisfaire tous ces contradicteurs? Il suffit du reste de rendre attentif, d'une part, à l'absurdité d'une idée qui admet qu'il ne peut y avoir de bien sans mal, et même que le mal est la condition

positive du bien ; d'autre part, à la confusion psychologique et métaphysique que suppose une opinion suivant laquelle, ici, les damnés éprouvent des sensations agréables par la connaissance qu'ils acquièrent de l'état des bienheureux, et, là, les esprits bienheureux ressentent la sympathie née de la chair et du sang plus vivement que la sainte félicité qu'engendrent l'amour pur de Dieu et l'union parfaite avec lui. Que l'amour de la patrie puisse faire taire complétement dans le cœur humain la compassion que devrait exciter la mort, non d'un ennemi, mais de mille ennemis, cela ne scandalise personne, cela paraît naturel à chacun ; mais que l'amour de Dieu, et la béatitude qui en est la suite, absorbe et fasse disparaître tout intérêt particulier, les plus grands et les plus importants, comme les plus petits et les plus inutiles, c'est ce qu'on trouve inhumain et inconcevable ! Mais c'est précisément cette humanité, cette philanthropie de francs-maçons qui est barbare, par cela qu'elle suppose une profonde ignorance de la vie de l'âme.

On dit encore : Ou bien la félicité future est parfaite et sans progrès, ou elle est imparfaite et permet le progrès et le perfectionnement. Dans le dernier cas elle n'est évidemment pas ce que l'Église se représente comme la félicité céleste. Dans le premier cas elle serait d'un ennui insupportable, et tout homme raisonnable lui préférerait les jouissances terrestres. On voit au premier coup d'œil que les critiques se représentent de nouveau ici la félicité céleste sous l'image des jouissances terrestres les plus basses. En effet, manger ne procure de jouissance que tant qu'on a faim : le dégoût arrive dès que le besoin est apaisé ; mais que des jouissances spirituelles, c'est-à-dire les jouissances que donnent la science, l'art et la religion, aient engendré l'ennui et le dégoût à mesure qu'elles sont devenues plus complètes, plus parfaites, c'est ce dont personne n'a jamais fait l'expérience.

Reste l'objection la plus forte. Quoi qu'il en soit de ce qui précède et de ce qu'on y répond, ce qui scandalise le plus, ce qui, dit-on, est absolument inadmissible, c'est l'éternité des peines de l'enfer. On la combat à outrance. Quand on croit en avoir triomphé, on ne remet pas l'épée au fourreau ; on s'en prend de nouveau au ciel et à l'enfer et on leur donne le coup de grâce. Voici à peu près comment on raisonne :

L'éternité des peines de l'enfer répugne d'abord tellement au sentiment humain qu'un homme qui a du cœur ne peut y croire. Ensuite cette prétendue éternité serait la plus criante injustice. La faute a été temporaire, finie ; pourquoi la peine serait-elle éternelle, infinie ? C'est ce qu'on ne peut admettre, et toutes les subtilités de la scolastique n'y peuvent rien changer. On a, il est vrai, répondu que les damnés ne cessent pas de pécher dans l'éternité, et qu'ainsi la punition éternelle n'a en soi rien d'injuste ; mais, continue-t-on, cette assertion est fausse d'après l'opinion de l'Église. L'Église n'attribue aucun effet de mérite ou de démérite à la vie ultérieure, dans laquelle il n'y a que récompense ou punition. Mais, en admettant que les damnés puissent agir comme les hommes sur la terre, on ne saurait encore affirmer qu'ils continuent à pécher éternellement. S'ils agissent, ils sont libres ; s'ils sont libres, ils peuvent sans doute pécher, mais ils peuvent aussi se convertir et par conséquent devenir vertueux. Donc l'enfer est vaincu, l'enfer n'est qu'une imagination ; il appartient au monde des rêves ; et c'est avec une joie intime qu'on adopte l'*apocatastasis* (1) d'Origène et de Jean Scot Érigène,

(1) Ἀποκατάστασις, rétablissement, retour au même point.

tout comme on comprend facilement, dit-on, que les protestants, à la suite de Schleiermacher et de Nitzsch, soient revenus à cette opinion théologique.

Mais cette *apocatastasis* universelle serait une chose excellente si elle n'était pas restée à moitié chemin, si son auteur et ses partisans étaient arrivés sérieusement à faire rentrer en Dieu tout ce qui est créé par Dieu, c'est-à-dire s'ils avaient établi que tout ce qui devient revient entièrement à Dieu, s'évanouit en Dieu, il est vrai, pour en ressortir de nouveau et y revenir, en être absorbé après en être émané, comme l'a enseigné Spinoza et l'a soutenu Hégel. « L'idée d'une *apocatastasis*, dit Strauss, suivant laquelle il n'y a plus de damnation éternelle, mais bien une béatitude éternelle, pas d'enfer, mais un ciel; cette idée, qui était un grand progrès spirituel au point de vue d'Origène, n'est plus qu'une platitude dans l'état de la science actuelle. Celui qui aujourd'hui ne se contente pas du dualisme des bienheureux et des damnés, lequel est la consommation de l'eschatologie ecclésiastique, ne doit pas espérer, parce que la science moderne lui en fournit les moyens, de se débarrasser, comme de pures abstractions, des idées de béatitude et de damnation de l'autre monde. Cherche-t-il à leur donner l'apparence de la réalité par quelque imagination concrète : il tombe dans le point de vue vulgaire et s'éloigne bien plus de la vérité que celui qui maintient ces idées dans leur abstraction même. Au lieu de laisser s'engloutir dans le lointain nébuleux d'un avenir commun les deux lignes parallèles de la béatitude et de la damnation, il faut les recourber toutes deux vers le présent, et comprendre l'éternelle béatitude comme l'affirmation absolue du bien et l'éternelle damnation comme la négation absolue, la déclaration du néant du mal. Dans ce sens l'*apocatastasis* n'est autre chose que la reproduction permanente de cette affirmation sortant spontanément de la négation. » C'est en ces termes que Strauss s'élève contre le protestantisme, qui, ne trouvant pas l'enfer à sa guise, viole et altère la doctrine chrétienne et adopte l'erreur origéniste (1). Continuons encore :

S'il n'existe pas de Dieu, si la nature est Dieu, s'il ne faut comprendre sous le mot de Dieu que l'ensemble de la nature, comme s'exprimaient les Encyclopédistes français d'une manière plus nette et plus intelligible que Spinoza et Hégel; si l'homme est une existence purement naturelle, semblable à tout ce qui vit ici-bas, semblable aux plantes et aux animaux, alors il est plus qu'incompréhensible, il est stupide et ridicule de parler d'une vie au delà de ce monde en général, et notamment du ciel et de l'enfer, des bons et des méchants, des bienheureux et des damnés. Cela est clair.

Mais il y a aussi des gens qui ne sont nullement athées, et que le ciel et l'enfer scandalisent, qui trouvent difficile d'admettre cette partie de la croyance chrétienne. C'est toujours en premier lieu l'éternité des peines de l'enfer qui fait difficulté, et Strauss a parfaitement résumé les nombreuses objections faites contre cette fatale éternité, comme nous l'avons vu plus haut; mais combien ces objections sont vaines!

D'abord le sentiment humain qui s'élève contre cette éternité des peines n'est pas autre chose que l'humanité bien connue des révolutionnaires, qui n'éprouvent pas la moindre compassion à l'égard des milliers de victimes qu'un démagogue ambitieux et sans conscience immole au triomphe de son parti, mais qui surabondent de tendre misé-

(1) *Dogm.*, t. II, p. 674-696.

ricorde et crient à l'inhumanité, à la cruauté, à la barbarie, lorsqu'un misérable coquin, couvert de crimes, est arrêté, puni et mis hors d'état de nuire à la société.

Tant qu'un homme, dans sa présomption, trouble l'ordre de la Providence en ce monde, viole la volonté de Dieu que cet ordre manifeste, et n'engendre, dans sa criminelle folie, que malheur sur malheur, il n'y a pas lieu d'être ému de compassion à son égard; mais si Dieu finit par montrer qu'il est le maître, que sa volonté est inviolable, et si le pécheur, conservant son mauvais vouloir, s'exalte jusqu'à une impuissante rage, — c'est là le germe des peines de l'enfer, — alors Dieu est inhumain, et le criminel endurci, qui ne cesse de blasphémer, est digne d'une cordiale sympathie! C'est là le délire qu'on ose sérieusement soutenir et qu'on tient pour de la critique!

Mais la disproportion entre la faute et la peine, l'une finie, l'autre infinie? Cette objection est encore plus insensée. La faute et la peine ne sont pas des pièces d'étoffe qu'on peut mesurer à l'aune. Chaque homme est doué d'une certaine mesure de forces et de grâces qui lui permettent, au milieu des circonstances où il est placé, de se développer et d'arriver au terme marqué par la volonté de Dieu à son égard; le temps de la vie terrestre lui est donné pour qu'il puisse parvenir à ce but, accomplir cette destinée. Tel chacun s'est fait, au sortir de cette vie, tel il est et reste éternellement, éternellement soumis et conforme, ou rebelle et contraire à la volonté divine. S'est-il développé de telle façon qu'il soit l'ennemi de la volonté divine, qu'il se soit séparé de Dieu : il reste hostile et séparé et ne peut dans toute l'éternité devenir autre, tout comme, par exemple, la virginité, une fois violée, ne peut dans toute l'éternité être rétablie. Où donc y a-t-il ici disproportion entre la faute et le châtiment? La faute est la cause de la séparation de Dieu; le châtiment est l'effet, savoir, cette séparation permanente. Ou bien objecte-t-on que le temps accordé est insuffisant, et reproche-t-on à Dieu qu'il ne laisse pas à tel ou tel damné tel ou tel nombre d'années nécessaire : le fait répond à cette objection.

D'un côté, un moment nous suffit pour nous décider en faveur de Dieu ou contre lui; d'un autre côté, chaque instant peut être le dernier de notre vie terrestre. De même que ceux qui n'écoutent ni Moïse ni les Prophètes ne croiraient pas un mort qui viendrait à ressusciter pour rendre témoignage à Dieu, de même il serait inutile d'ajouter une série bien longue d'années à ceux qui ne profitent pas du temps qui leur est actuellement accordé. Enfin, si l'on objecte que les damnés ne peuvent être considérés comme agissant, ou bien qu'il faudrait accorder qu'étant agissant, par là même libres, ils pourraient se convertir, nous reconnaissons dans cette objection la même confusion d'idées que plus haut. Il y a déjà dans la vie présente, soumise à tant d'influences diverses qui la modifient et la déterminent, des situations où l'on est tellement décidé pour le bien et le mal qu'on n'est par le fait plus en état de faire le contraire, d'admettre une direction opposée, et où on n'en est pas moins libre, en ce qu'on pourrait toujours faire le contraire de ce qu'on fait, et que, ce qu'on a une fois décidé de faire, on le fait librement. Mais cette résolution, cette décision est autrement ferme, fixe et irrévocable chez les esprits défunts, qui ne sont plus déterminés que par eux-mêmes! Cette fixité de résolution, cette invariabilité de détermination en faveur de Dieu ou contre lui, avec ou sans lui, est la vie et l'activité des bienheureux et des réprouvés.

Et c'est ainsi que se résout la difficulté soulevée à ce sujet.

Mais toutes les difficultés contre le ciel et l'enfer ne sont pas levées avec celles qui s'adressent directement à l'éternité des peines. La raison ne veut pas admettre que le monde, à la fin de son existence temporaire, soit séparé en deux moitiés opposées; chacun est porté à croire que le monde serait plus beau, que l'œuvre de Dieu serait plus parfaite, si, à la fin de son développement, cette œuvre revenait à Dieu, non-seulement dans son ensemble, mais encore dans toutes ses parties, c'est-à-dire si elle révélait dans sa perfection absolue l'idée même du Créateur, si, par conséquent, en d'autres termes, il n'y avait pas d'enfer, si le ciel seul subsistait. En y regardant de près : 1° nous verrons facilement le motif du fait en question, et, par conséquent, sa nécessité, et nous ne trouverons rien de choquant dans ce motif lui-même; 2° nous nous convaincrons que le dualisme dont il s'agit, bien considéré, n'est pas aussi étrange qu'il peut le paraître au premier coup d'œil.

D'abord, quant au motif : du moment que Dieu voulut créer, c'est-à-dire poser un monde différent de lui, il ne pouvait se limiter à la nature physique seule; il fallait qu'il créât aussi des esprits, c'est-à-dire des créatures qui non-seulement sont, mais qui savent qu'elles sont, qui peuvent se connaître elles-mêmes et connaître le Créateur; car par là seulement il pouvait atteindre ce qu'on désigne habituellement comme le but de la création, et ce qu'on doit dans le fait désigner comme tel, à savoir, poser hors de lui, en face de lui, l'être et la béatitude, et se glorifier par là lui-même. La créature sans raison est, mais elle n'est pas destinée au bonheur; elle sert à la gloire de Dieu, mais ne peut la procurer, et cela parce qu'elle est privée de la conscience d'elle-même et de la connaissance de Dieu.

Or les esprits possèdent une conscience telle qu'ils sont sous certains rapports leurs propres créateurs; car, se connaître soi-même, c'est se poser soi-même comme étant, d'abord en ce que par la connaissance de soi-même on devient étant pour soi, ensuite en ce que, dans le procédé de la connaissance de soi-même, on recherche ou renouvelle les pensées qui se sont accomplies dans la création ou dans l'acte par lequel on a été créé. Cette position de soi en soi-même, ou cette acquisition de la conscience de soi, est évidemment un acte qui est l'œuvre propre de l'esprit, c'est-à-dire que c'est dans cet acte que se révèle la force qu'a l'être de se déterminer lui-même. Une simple manifestation naturelle, telle que nous la voyons dans la nature, ne devient jamais conscience de soi-même, et cela simplement parce que ce qui se manifeste ainsi se dissout dans cette manifestation même ou dans cette existence posée au dehors. La manifestation de l'esprit pose l'esprit en lui-même et lui donne conscience de lui-même, parce que l'esprit, dans ce mouvement propre, reste ce qu'il est en lui-même. Mais dès lors son acte est un acte qui pourrait également n'être pas, c'est-à-dire un acte que l'esprit peut accomplir ou omettre. C'est en cela que l'esprit est libre, c'est-à-dire doué de la puissance de se déterminer. Ainsi l'esprit a la conscience en général, puis la conscience déterminée de lui-même et de Dieu, parce qu'il est libre. Or, si nous avons reconnu plus haut que Dieu, voulant une fois créer, devait créer des esprits, parce que les esprits seuls sont des créatures qui reconnaissent et qui savent, nous arrivons à cette proposition : Du moment que Dieu voulait créer, il devait créer des esprits comme créatures li-

bres, c'est-à-dire créer des créatures douées de la puissance de se déterminer elles-mêmes.

Mais constatons ce que cette puissance comprend en elle. Nous pouvons dire en deux mots qu'elle comprend la possibilité de l'erreur et du péché. Dès que l'esprit exerce la puissance qui lui est innée de se connaître lui-même, d'abord, puis les autres créatures, et enfin Dieu, il peut errer : premièrement par rapport à la créature, y compris lui-même. En effet la créature n'est pas un être simple; elle renferme deux éléments, l'être et le non-être, être en Dieu et être en elle-même. Or la vérité consiste précisément à reconnaître cette dualité; mais l'un ou l'autre de ces deux éléments peut être pris pour la créature, et celle-ci par conséquent peut être considérée soit comme un être étant exclusivement de et en Dieu, soit comme un être étant de lui-même. Dans les deux cas il y a erreur: erreur panthéiste dans l'un, erreur dualiste dans l'autre. Il suit naturellement qu'une erreur de ce genre par rapport à la créature produit comme conséquences des notions erronées de Dieu. Tomber dans cette double erreur n'est pas une condition inévitable pour l'esprit qui cherche à connaître, mais une condition nécessairement possible; on ne peut comprendre l'esprit et sa liberté sans cette possibilité. Or le dualisme et le panthéisme sont les deux racines d'où sont sorties fatalement toutes les erreurs qui faussent l'activité intellectuelle de la créature. Ni le dualiste, qui se pose en face de Dieu, égal de Dieu, ni le panthéiste, qui se comprend comme le moment éphémère d'une substance universelle, ne peuvent plus voir la réalité pour ce qu'elle est. Quand l'erreur est ainsi née, elle engendre directement le péché. En thèse générale, un esprit cherche à se faire valoir ou à se manifester tel qu'il se reconnaît; il agit d'une manière correspondante à l'opinion qu'il s'est formée de lui-même et des autres existences. Quand un esprit se manifeste dans sa vie extérieure et intérieure, dans son sentiment et ses œuvres, d'une manière conforme à la connaissance du vrai, sa volonté est bonne, son acte est bon, parce qu'ils sont d'accord avec la volonté divine. Quand, au contraire, il agit d'une manière correspondante à l'idée dualiste ou panthéiste qu'il se fait de lui et du monde, ce qu'il veut et fait est nécessairement péché, parce que son vouloir et son faire sont contraires à Dieu. Sans doute il arrive par exception qu'un esprit, malgré des idées justes, veut et fait le mal, c'est-à-dire a des volontés et commet des actions contraires à ce qui est, contraires à la volonté divine, et, réciproquement, que des esprits, malgré leurs théories erronées, veulent et réalisent ce qui est juste. Mais l'exception ne change rien au fait général. L'important est que les esprits ont non-seulement la capacité et le devoir de se reconnaître eux-mêmes pour ce qu'ils sont, mais encore le pouvoir et l'obligation de se manifester au dehors, d'agir et de se conduire en réalité suivant ce qu'ils se sont reconnus être au dedans. Ce lien de la volonté et de l'intelligence donne aux esprits le pouvoir de se poser eux-mêmes, non-seulement dans un sens impropre, comme il arrive dans la conscience de soi-même, mais dans toute la rigueur du mot. Ce n'est pas, il est vrai, une création proprement dite: c'est ce dont la créature, comme telle, est essentiellement et absolument incapable; mais, toutefois, c'est la production et le développement de ce qui préexiste, non en actualité, mais en virtualité, et par conséquent la réalisation de ce qui n'existait pas; car ce qui n'existe pas encore n'existe réellement pas. En un

mot, les esprits possèdent non-seulement la capacité de se reconnaître, mais le pouvoir, avec et dans cette reconnaissance, de devenir ce qu'ils se sont reconnus être, que cette connaissance soit juste ou erronée. Enfin, le point capital, c'est que tout esprit est, en définitive, ce qu'il s'est fait lui-même. Ce que les esprits se sont faits durant le temps qui leur est accordé, et dans les rapports où ils se sont trouvés, c'est ce qu'ils sont, et c'est ce qu'ils restent éternellement, à savoir, des actualités dans lesquelles leur idée a trouvé une expression exacte ou dans lesquelles cette idée s'est défigurée, autrement, des créatures qui sont unies à Dieu, aimées de Dieu, ou séparées de Dieu, ennemies de Dieu. — Là est l'enfer dans sa racine. — Dieu, voulant créer, devait créer des esprits. S'il a créé des esprits, la perversité éternelle de quelques esprits, c'est-à-dire l'enfer, était non pas nécessaire, mais possible, et, arrivant, Dieu ne pouvait l'empêcher. S'il faut, d'une part, que Dieu laisse leur volonté aux esprits dès qu'il les a créés, il est, d'autre part, absolument impossible qu'une volonté créée prévale contre la volonté divine, ou qu'en définitive ce ne soit pas la volonté divine qui seule l'emporte.

Giustizia mosse 'l mio alto fattore;
Fecemi la divina potestate,
La somma sapienza e 'l primo amore.
Inferno, III, 4.

La Justice divine a voulu ma naissance;
L'être me fut donné par la Toute-Puissance,
La suprême Sagesse et le premier Amour (1).

La doctrine que nous venons de développer n'est rien moins que nouvelle; elle se trouve exposée de main de maître dans les plus anciens théologiens chrétiens. On peut comparer à ce sujet saint Irénée (1) et Tertullien (2).

Si donc, comme le dit Aristote, on a suffisamment reconnu une chose quand on l'a reconnue dans son motif, nous pourrions nous arrêter ici. Cependant tout en reconnaissant ce motif, le dualisme qui termine l'eschatologie chrétienne ne cesse pas de se présenter à nous comme un épouvantail et d'être pour beaucoup un scandale. Nous sommes donc obligé de nous arrêter encore, pour venir en aide aux faibles qui ne sont pas convaincus. Pourquoi, disent-ils, Dieu n'a-t-il pas préféré ne pas créer le monde, puisqu'il prévoyait avec certitude qu'une partie des esprits se séparerait de lui, et qu'ainsi, au terme de son développement, le monde se partagerait en deux empires? On peut répondre en quelques mots : Parce qu'il serait insensé, et en même temps injuste, de priver un nombre infini d'esprits bienheureux de la béatitude à cause du petit nombre de ceux qui, par orgueil et présomption, se croient égaux à Dieu, ou par paresse et oisiveté ne remplissent pas la tâche qui leur a été donnée, se séparent de Dieu, préfèrent être pour eux-mêmes et jouir d'eux-mêmes.

Mais, ajoute-t-on, Dieu ne pourrait-il, en vertu de sa toute-puissance, faire que non-seulement beaucoup d'esprits, mais tous les esprits, restassent en union avec sa volonté? S'il le peut, pourquoi ne le veut-il pas? — Il ne le pouvait qu'aux dépens de la liberté, c'était donc impossible : nous l'avons vu plus haut. Mais accordons que cela pouvait avoir lieu sans cela; ce n'eût pas été toutefois, comme on serait porté à le croire, dans l'intérêt de la toute-puissance divine. Il y a évidemment une plus grande manifestation de puissance en ce que Dieu crée des créatures qui sont en état de

(1) Trad. de Louis Ratisbonne, Paris, Michel Lévy 1852.

(1) *Adv. Hæres.*, IV, 38.
(2) *Adv. Marc.*, II, 4 sq., surtout 6.

s'opposer au Créateur jusqu'à se séparer entièrement de lui. Et si nous ajoutions que Dieu ne veut précisément pas ce qu'il pourrait faire absolument en soi, il n'y aurait pas grand'-chose à répliquer. Mais le non-vouloir de Dieu, ou, pour parler ainsi, cette volonté de Dieu qu'il y ait une portion des esprits dans l'enfer, éclate dans un jour plus fort encore si nous observons que cette volonté s'accorde précisément avec celle des esprits dont il est question. Dieu veut d'abord que tous les esprits soient bienheureux. C'est ce que veulent aussi ces esprits. En cela leur volonté est d'accord avec celle de Dieu. Mais Dieu va plus loin; il laisse à chaque esprit de déterminer d'une manière plus immédiate cette volonté générale d'être heureux, c'est-à-dire de déterminer de quelle manière, comment, par quels moyens, en quoi il veut être bienheureux; et, quoi que chacun décide, Dieu lui laisse sa volonté et lui accorde le plus possible la réalisation de cette volonté, c'est-à-dire que la volonté de Dieu s'identifie avec celle de la créature comme celle-ci avec la sienne. Un esprit veut-il être bienheureux par orgueil et hostilité contre Dieu, en étant séparé de Dieu : Dieu ne cesse pas de l'avertir et de lui apprendre une voie meilleure; mais il ne le contraint pas de renoncer à sa volonté, il ne l'empêche pas de la réaliser, et il veut finalement, si l'homme persévère, ce que l'homme veut lui-même; de sorte qu'il est manifeste que, si Dieu veut que des esprits demeurent dans l'enfer, il ne le veut que parce que ceux-là mêmes le veulent. — Qu'y a-t-il à répondre? — Voilà pourquoi aussi l'enfer, bien loin de nuire à la gloire de Dieu, est propre à la faire éclater dans sa plus belle lumière. Si tous les esprits étaient bienheureux, il pourrait sembler que Dieu a eu peur de créatures vigoureuses, indépendantes, et n'a créé que des êtres faibles, dépendants, qui ne savent être que soumis et dociles. L'existence de l'enfer ne permet pas un pareil soupçon. Ainsi est en même temps résolue la troisième objection contre le dualisme du ciel et de l'enfer.

Mais le dualisme en lui-même? Abstraction faite de tout ce qui a été avancé jusqu'à présent, abstraction faite des attributs qui sont mis en jeu ou de l'idée que nous devons en avoir, n'est-il pas choquant, dit-on, à voir les choses d'une manière tout à fait générale, que le monde, à la fin de son développement, se partage en deux? Ne serait-il pas infiniment plus beau que Dieu fût tout en tout? Et ne faut-il pas à la fin, précisément à cause de cette parole de l'Apôtre, malgré toutes les objections possibles, rejeter l'enfer et ne conserver que le ciel seul?—Nous n'avons pas à répondre ici à la signification panthéistique donnée aux paroles de l'Apôtre, que « Dieu est tout en tout. » Quant à ceux qui voient le monde en théistes chrétiens, nous leur dirons: Le dualisme en question n'a pas essentiellement un caractère différent du dualisme qui fut fondé par la création et qui subsiste par l'existence du monde, c'est-à-dire comme une actualité extra-divine, comme une actualité non divine. Sans doute ce dualisme a été lui-même attaqué. Hégel ne s'est pas lassé de prétendre que l'existence d'un monde pareil limiterait Dieu, qui cesserait d'être absolu, c'est-à-dire d'être Dieu. Mais, comme le monde n'est absolument que par Dieu, qu'il est une pensée de Dieu et n'existe que comme pensée divine, il est ridicule d'affirmer que le monde est une limitation, une restriction de Dieu; et de même que Dieu n'est pas restreint ou limité par le monde, et ne cesse pas d'être absolu, ou Dieu, parce que le monde existe, de même il ne cesse pas d'être Dieu par l'existence de l'enfer.

L'enfer, tout comme le ciel ou comme le monde, est en somme une création de Dieu; il n'existe que par la volonté et la puissance de Dieu, et n'est une limite, une borne, ni pour le savoir, ni pour le vouloir, ni pour le pouvoir, ni pour l'amour de Dieu. Et comme l'enfer non-seulement ne peut être sans Dieu, mais est positivement par Dieu, il n'arrive rien dans l'enfer, rien dans le détail, que ce que Dieu veut et comme Dieu l'ordonne. Dans l'enfer comme dans le ciel la volonté de Dieu et sa volonté seule s'accomplit. Ainsi Dieu, malgré l'enfer, est tout en tout. L'enfer est si loin de contredire ce mot de l'Apôtre qu'il le confirme en plein. Si la volonté de Dieu, et elle seule, et elle tout entière, se manifeste même dans des esprits hostiles et rebelles, sa toute-puissance, qui embrasse tout et pénètre tout, éclate bien plus par là que si elle ne se révélait que dans des esprits bons, obéissants et soumis.

Ainsi se résolvent les difficultés élevées contre la durée éternelle de l'enfer, et la mort, le jugement, le ciel et l'enfer demeurent incontestablement les quatre fins dernières de l'homme.

MATTES.

FIRMILIEN. Né d'une bonne famille, ayant reçu une éducation soignée, unissant un savoir profond à une piété exemplaire, Firmilien avait suivi avec Grégoire le Thaumaturge l'école d'Origène, qu'il vénéra toujours profondément. En 233 il fut élu évêque de Césarée en Cappadoce, et il prit, en cette qualité, pendant toute la durée de son épiscopat, la part la plus active à toutes les controverses de l'Église, entre autres à celle du baptême des hérétiques (*baptisma ratum et validum*). La validité de ce baptême avait été rejetée déjà non-seulement par Tertullien (1), mais par la pratique de plusieurs Églises d'Orient et les deux synodes d'Iconium et de Synnade, où s'étaient réunis les évêques de Phrygie, de Galatie, de Cilicie et d'autres provinces voisines (1). Le Pape Étienne se prononça contre cette décision et cette pratique, faisant valoir avec vivacité la tradition de l'Église romaine, tandis que Firmilien déclarait que la non-validité de ce baptême était de tradition apostolique, qu'on ne savait pas du moins quand ce principe avait prévalu, et que par conséquent il fallait, pour en trouver l'origine, remonter jusqu'au Christ et aux Apôtres. La controverse prit une plus grande importance lorsque S. Cyprien, soutenu par la majorité des évêques d'Afrique, se prononça en faveur de l'opinion la plus sévère et la plus logique en apparence. S. Cyprien s'adressa à Firmilien pour apprendre de lui, plus en détail, l'opinion et la pratique des Orientaux à cet égard, et Firmilien, dans un écrit assez long, chercha à justifier cette pratique, non sans se laisser aller à des paroles vives, ironiques et outrageantes contre le Pape Étienne. Cet écrit, rédigé en grec, fut traduit en latin par Firmilien lui-même et se trouve dans la collection des lettres de Cyprien, *epistola* 75. Firmilien était allé à Antioche en 252 pour aider à apaiser le schisme des Novatiens; il s'y rendit encore deux fois au sujet de Paul de Samosate; la seconde fois il tomba malade en route et mourut en 269 à Tarse, en Cilicie. Sauf la lettre citée plus haut, aucun des livres écrits par Firmilien, d'après S. Basile (2), n'est parvenu jusqu'à nous.

Cf. Greg. Nyss., *in Vita Greg. Thaum.*, c. 6; Euseb., *H. E.* VI, 26, 27, 46, et VII, 4, 5, 30; Möhler, *Patrologie*; Schröckh, *Histoire de l'Église chrétienne*, t. IV.

FRITZ.

(1) *De Baptismo*, c 15. *De Pudicitia*, c. 19.

(1) *Voy.* BAPTÊME DES HÉRÉTIQUES.

(2) Basil., *de Spiritu S.*, c. 29.

FISCHER (Christophe), né dans la vallée de Joachim, prit le grade de maître ès arts à Wittenberg en 1544, et, après avoir été pasteur à Jüterbock, devint, sur la recommandation de Mélanchthon, vers 1552, superintendant à Smalkalde, en 1571 à Meinungen. En 1574 il fut appelé à Halberstadt, et en 1597 il mourut à Zelle en qualité de superintendant général. Suspecté de majorisme, il eut beaucoup à souffrir de la part des Luthériens stricts. Il démontra vainement son orthodoxie en attaquant, dans le style habituel des réformateurs, l'Église catholique, et en lui adressant les reproches traditionnels, dont voici un échantillon : « Qu'il soit maudit et anathème dans l'éternité, l'archimeurtrier des âmes (le Pape), ce fléau réprouvé de l'enfer, avec toute sa sequelle rasée, tondue et tonsurée, qui outrage Jésus-Christ, notre Seigneur et Sauveur, qui n'ouvre sa bouche sacrilége et son gosier diabolique que pour vomir de sales ordures et dire que le Christ n'a expié qu'une partie de nos péchés et que nous avons à payer le reste! Malheur à toi, coquin maudit, odieux masque du diable, qui oses porter la main sur la couronne et le sceptre du Seigneur, et te mettre, peste impure, en son lieu et place, tandis qu'il est seul la vie, la voie et la vérité, l'échelle et la porte de la vie éternelle, que le Père nous a donné pour être notre sagesse, notre justice, notre sanctification, notre rédemption ! »

On trouve un catalogue de ses nombreux écrits dans Jöcher. Döllinger, dans son ouvrage sur *la Réforme* (1), a recueilli de remarquables passages des écrits de Fischer, dans lesquels il se plaint amèrement de la grande perversité morale de la nouvelle Église, du mépris diabolique dans lequel est tombée la prédication, de l'abandon de la communion et des œuvres de miséricorde, et des fréquents regrets qu'éprouvent beaucoup de gens d'avoir abandonné le maudit papisme.

Schrödl.

(1) T. II, p. 305-311 ; trad. de l'allem., 3 vol. in-8°, chez Gaume frères et Ce, Paris, 4, rue Cassette.

FISHER (Jean), célèbre théologien et cardinal, naquit en 1455 dans l'archevêché d'York, d'autres disent à Cambridge. Dans tous les cas, c'est à Cambridge qu'il suivit les cours de l'université, avec une telle distinction que, tout jeune docteur, il fut élu chancelier, c'est-à-dire avocat et représentant des droits et des priviléges de ce corps savant.

Étant entré dans les Ordres, il s'adonna avec un zèle ardent au ministère des âmes; les personnages les plus haut placés se mirent sous sa direction, comme, par exemple, Marguerite, comtesse de Derby, mère du roi Henri VII, le premier Tudor, monté sur le trône en 1485.

Le roi l'appela dans son conseil; il rendit de grands services dans cette position et contribua notamment aux progrès des sciences à Cambridge. Il obtint de la mère du roi la fondation de deux nouveaux colléges, magnifiquement dotés, et employa de grandes sommes sur ses propres revenus à entretenir de pauvres étudiants à Cambridge et ailleurs, et même hors d'Angleterre.

Le roi Henri VII reconnut ses services en le nommant évêque de Rochester. Ce fut un nouveau et vaste champ dans lequel s'exerça l'activité apostolique du saint prélat. Il voua tout son temps, ses travaux, ses pensées, à son troupeau, qu'il enseignait, dirigeait, comblait de bienfaits, se faisant, comme le grand Apôtre, tout à tous pour les gagner tous à Jésus-Christ. Il conçut une telle affection pour l'Église de Rochester que l'offre des plus brillants siéges ne put le porter plus tard à se séparer de son diocèse.

En 1509 Henri VIII, jeune encore, succéda au roi Henri VII. Fisher avait eu quelque influence sur son éducation. Sa grand'mère avait recommandé, sur son lit de mort, la jeunesse et l'inexpérience de son petit-fils au fidèle et sage évêque. Le nouveau roi honora pendant de longues années le pieux pontife comme un fils son père, et il aimait à redire « qu'aucun prince en Europe ne pouvait se vanter de posséder un prélat aussi savant et aussi vertueux que l'évêque de Rochester. »

L'apparition de Luther en Allemagne (1517) donna une nouvelle direction à l'activité infatigable de Fisher et raffermit ses bons et intimes rapports avec le roi. Fisher fut un des premiers prélats qui, hors de l'Allemagne, attaqua les nouvelles erreurs. Une grande partie des ouvrages qu'on a conservés de lui sont écrits dans ce but. Le livre de Henri VIII, *de Septem Sacramentis*, dirigé contre Luther, fut, sinon rédigé par Fisher, du moins composé avec sa coopération.

Ce fut vers 1525 ou un peu plus tard que Henri VIII commença à ressentir un coupable attachement pour Anna Boleyn. La perfide Anna fit comprendre au roi qu'il ne parviendrait à satisfaire son désir qu'au prix d'une couronne. De serviles courtisans, flattant la passion du roi, suggérèrent à Henri VIII que le mariage qu'il avait contracté depuis dix-huit ans avec Catherine d'Aragon était invalide. Il chercha des hommes assez complaisants pour partager cette opinion et prendre part à son projet de divorce, et, dans un siècle aussi corrompu que l'était le seizième, il n'eut pas de peine à trouver des complices. Mais les chefs les plus éminents et les plus respectables de l'Église et de la magistrature, ceux qui jouissaient de la plus grande autorité par leur vertu et leur savoir, ceux dont l'assentiment surtout importait au roi, lui manquèrent. Dès 1527, c'est-à-dire peu après que le roi eut conçu la pensée du divorce, la question avait été soumise à Fisher.

Après l'avoir mûrement examinée et avoir pesé tous les motifs allégués, il formula sans crainte, et sans respect humain, un avis favorable à la validité du mariage de Catherine et en déclara la dissolution impossible. Ce fut le premier conflit entre le prélat et le roi, et ce monarque, qui se vanta, dit-on, de ne refuser jamais l'honneur d'aucune femme à sa convoitise et la vie d'aucun homme à sa vengeance, sut bien dissimuler pendant quelque temps, mais ne put ni oublier ni pardonner le ressentiment que lui inspira l'opposition courageuse de Fisher. Du reste il était impossible qu'il ne se présentât pas une foule d'occasions où un homme, dans la situation et avec le caractère de Fisher, ne fît éclater son opinion et ses convictions sur ce que l'on appelait dès lors « la grande affaire du roi. » Son sentiment n'était un mystère pour personne, et il se manifesta de nouveau, lorsque la procédure fut entamée, par un discours remarquable qu'il prononça devant les cardinaux Wolsey et Campeggio. Dès lors sa perte fut résolue. On lui tendit des embûches de tous côtés, et le premier piége où il se prit fut la foi qu'il ajouta aux prédictions dirigées par Élisabeth Barton, de Kent (1), contre le roi. La prophétesse ayant été déclarée coupable de haute trahison, ainsi que plusieurs autres personnes impliquées dans la même accusation, et qui furent avec elle condamnées à mort, on étendit le procès à tous ceux qui avaient connu et caché la trahison. Parmi le grand nombre de ceux qu'on pouvait comprendre sous ce vague chef d'accusation, on s'en tint naturellement à ceux qu'on avait surtout intérêt à frap-

(1) *Voy.* Barton.

per, et Fisher était en tête. Il n'avait, à ce qu'il paraît, parlé qu'une seule fois à Élisabeth, et encore après le roi. On l'accusa néanmoins d'avoir célé le crime.

Le principal favori du roi, qui devint le vicaire général de sa suprématie ecclésiastique, Thomas Cromwell (1), fit dire à Fisher qu'il obtiendrait certainement sa grâce s'il se jetait sans réserve dans les bras de la clémence royale; mais l'évêque de Rochester repoussa avec mépris la pensée de reconnaître une faute dont il n'était pas coupable.

Retenu captif dans son appartement, malade et affaibli par l'âge (il avait près de quatre-vingts ans), il envoya sa défense aux lords ses juges; il démontra : « Qu'une conversation avec une personne qu'il avait alors tout motif de croire pieuse et bien intentionnée, d'après les témoignages les plus dignes de foi, ne pouvait être considérée comme une violation des lois du royaume; qu'aucune de ses paroles n'avait fait la moindre allusion à une trahison possible ou à un crime quelconque contre la personne du roi; qu'il n'y avait été question que de la Providence divine et de ses salutaires avertissements aux hommes, et qu'il y avait eu d'autant moins d'obligation pour lui de faire des révélations à ce sujet au roi que Sa Majesté était personnellement remontée à la source même, pour y puiser les informations nécessaires. » Les lords n'osèrent pas prononcer l'absolution de Fisher.

Il resta sous le coup de l'arrestation et parvint à s'arranger avec la couronne moyennant 300 livres; mais ce n'était que le commencement de la poursuite. Peu de temps après, Fisher et Thomas Morus furent cités devant le conseil du roi pour prêter le serment de succession; c'était une nouvelle mesure inventée par le roi, qui ordonnait à tous les sujets adultes de la couronne d'Angleterre de jurer obéissance à une loi suivant laquelle l'hérédité au trône, dont la princesse Marie était déclarée incapable, devait passer aux enfants issus du mariage du roi avec Anna Boleyn. Mais la formule du serment ne se bornait pas à ce point unique; elle affirmait qu'aucune puissance sur la terre n'avait pouvoir de dispenser des empêchements de mariage énoncés dans le livre du Lévitique (c'était l'argument favori du roi dans sa grande affaire), et que par conséquent l'union du roi avec Catherine avait été dès l'origine illégale, nulle et sans valeur. Fisher distingua entre le côté politique et le côté théologique de la question. Quant au premier, c'est-à-dire quant à la simple régularisation de la succession au trône, il n'éleva pas de difficulté, parce que c'était une question qui était de la compétence du pouvoir temporel; mais, quant à la partie théologique de la question, il dit que sa conscience ne lui permettait ni de l'approuver ni de prêter serment sur cette matière. Thomas Morus, interrogé à part, avait répondu de la même manière. Le roi ayant, contre l'avis de Cranmer, mais à l'instigation de Cromwell, rejeté cette distinction, les deux accusés furent déclarés coupables du crime que la loi anglaise appelle *misprision of treason*, qui comprenait également le premier grief antérieurement reproché à Fisher. La peine qui frappait ce crime était la confiscation de tous les biens, la perte de tous les revenus et l'emprisonnement perpétuel. Fisher et Morus furent enfermés dans la Tour de Londres. L'évêque octogénaire fut soumis, dans sa captivité, à de telles extrémités qu'il fut obligé de supplier son royal bourreau de lui faire fournir des vêtements. Mais ces tortures ne suffirent pas au roi; il voulait le sang de ses

(1) *Voy.* CROMWELL (Thomas).

victimes. Un an plus tard une accusation formelle de trahison (*treason*) fut portée contre Fisher, qui, disait-on, avait malicieusement et traîtreusement déclaré que le roi n'était pas le chef suprême de l'Église : c'est ce qu'affirmaient ceux que le conseil avait chargés de traiter avec lui de la question de suprématie. Il était évident que, dès qu'on entamait une procédure contre lui dans une question de ce genre, on connaissait d'avance sa réponse et la fin du procès : sa perte était inévitable. Morus fut impliqué dans le procès. L'autorité de ces deux hommes était trop grande dans le pays pour qu'on n'employât pas tous les moyens ou de les faire plier, ou d'effrayer le monde par leur terrible chute. Il arriva que précisément dans l'intervalle, et avant d'avoir reçu la nouvelle de la dernière poursuite contre le prisonnier de la Tour de Londres, le Pape Paul III le créa cardinal. La fureur du roi en fut portée à son comble. « Paul n'a qu'à lui envoyer le chapeau; j'aurai soin, s'écria Henri VIII, qu'il ne puisse plus s'en couvrir la tête. » L'interrogatoire de Fisher confirma son sort arrêté d'avance. Le refus du serment de suprématie et une éclatante apologie de la vieille constitution de l'Église catholique furent, devant ces juges prévaricateurs, le dernier acte de foi du saint confesseur et leur épargna la peine d'interroger l'accusé et d'écouter les témoins. Le 22 juin 1535 Fisher fut mené à l'échafaud. En voyant l'instrument du supplice, le vieillard jeta loin de lui la canne qui soutenait son corps débile, et s'écria, le visage serein et plein d'enthousiasme : « Courage, mes vieilles jambes ! vous ferez bien encore les quelques pas qu'il vous reste à parcourir ! » Arrivé sur l'échafaud, il adressa quelques paroles au peuple, pria pour le roi et l'État, entonna à haute voix le *Te Deum,* et se recommanda, dans une ardente prière, à la miséricorde infinie. Puis il plaça sa tête sur le billot et reçut le coup fatal. On dépouilla son corps et on l'exposa pendant quelques heures aux yeux du peuple. La tête fut placée au haut d'une pique sur le pont de Londres ; on l'enleva lorsqu'on entendit le peuple remarquer que son visage conservait sa fraîcheur et ses couleurs ; on jeta son corps dans la fosse commune. Tous les manuscrits qu'il avait laissés, fruits abondants d'une vie de labeur, furent brûlés ; il y en avait tant qu'un cheval vigoureux eut peine à les traîner. Les ouvrages qui avaient été imprimés avant sa mort ont été réimprimés, en 1597, à Wurzbourg, en un vol. in-fol.

FICK.

FISTULA, SIPHON, CALAMUS, PUGILLARIS, tuyau ordinairement en or ou en argent, au moyen duquel, suivant les rituels ou *Ordo* romains les plus anciens (le premier de ces *Ordo* fut, suivant Mabillon, rédigé sous Grégoire le Grand, le second peu de temps après), on aspirait autrefois le précieux sang à la communion. On ne s'en sert plus ; on ne l'emploie exceptionnellement que dans la messe solennelle du Pape, probablement pour conserver le souvenir d'une coutume de l'antiquité. Le calice est offert au Pape par le diacre, et il boit le précieux sang au moyen de ce tuyau d'or. Après lui le diacre et le sous-diacre qui l'assistent font de même. On trouve une collection de notices historiques sur ce sujet dans Augustin Krazer, *de Liturg.*, § 117.

FLACIUS (MATHIAS), l'Achille du luthéranisme orthodoxe, naquit en 1520 à Albona, dans l'Illyrie vénitienne. Il prit de là son surnom d'*Illyricus*. Il eut pour maîtres d'abord son père, qu'il perdit à l'âge de douze ans, puis François Ascérius de Milan, et plus tard à Venise le célèbre Jean Egnatius. Ayant conçu le désir de se consacrer entièrement à Dieu, il eut la pensée d'entrer

dans l'ordre de Saint-François et en fit part à Baldus Lupétinus, un de ses parents du côté maternel, lequel était provincial de l'ordre; mais ce Franciscain secrètement Luthérien, le détourna de son pieux dessein et l'exhorta à se rendre en Allemagne, où Luther ressuscitait l'Évangile. Après avoir séjourné quelque temps à Bâle, dans la maison de Grynæus, qui le traita fort amicalement; à Tubingue, où il fut également bien reçu par son compatriote Garbitus, ainsi qu'à Ratisbonne, il se rendit à Wittenberg. Là Mélanchthon s'intéressa activement au sort de cet étudiant pauvre, avide de savoir et plein d'avenir. Luther lui-même le prit en amitié, le tint bientôt pour un homme de sa trempe, et comprit que tout l'espoir de la réforme après sa mort reposait sur Flacius. Ainsi l'avenir de Flacius semblait fixé et son parti pris. Cependant il fut, dès cette époque et souvent plus tard, agité de troubles et de remords; sa mélancolie allait parfois jusqu'au désespoir et au dégoût de la vie, et ses adversaires considérèrent cet état mental comme un châtiment de Dieu. Après avoir pris les grades de maître ès arts et de docteur en philosophie, il obtint, par l'intervention de Luther et de Mélanchthon, en 1544, la chaire de langue hébraïque. En 1545 il se maria; Luther assista à son mariage. Flacius prouva bientôt, par l'étendue de son savoir et son infatigable activité, qu'il était supérieur à la plupart des théologiens protestants de son époque. Il demeura longtemps, même après la mort de Luther, en rapport intime avec Mélanchthon, et en apprit bien des choses dont il se servit plus tard pour couvrir de honte son ancien protecteur. S'étant réfugié pendant un certain temps à Brunswick, à la suite de la guerre de Smalkalde, il y donna des leçons. En 1547 il revint à Wittenberg. Le moment était arrivé où Flacius se sentait appelé à combattre avec toute l'ardeur de son caractère passionné et opiniâtre, avec toutes les armes de son esprit actif et intrépide, en faveur du maintien rigoureux du strict luthéranisme, menacé par Mélanchthon et ses partisans. Il s'agissait de s'opposer à toute espèce de rapprochement entre les protestants et les Catholiques, de sauver des dangers qu'elle courait et la foi, unique source du salut, *sola fides*, et la condition essentielle de la conservation et de la perpétuité du protestantisme, c'est-à-dire la haine de l'antechrist romain et de la prostituée de Babylone.

Cette lutte acharnée fut occasionnée par les événements des années 1547 et 1548, savoir: la mort de Luther, l'Intérim, la position prise par Mélanchthon et ses collègues, qui se montraient la plupart disposés à admettre l'Intérim, l'introduction progressive de cette espèce de symbole dans beaucoup de contrées protestantes, et finalement l'apparition des ambassadeurs protestants au concile de Trente.

Flacius, le disciple le plus ardent du chef de la réforme, ne pouvait assister tranquillement à cette décadence de l'œuvre de Luther. Il commença la lutte, à Wittenberg, contre Mélanchthon et ses partisans, en lançant dans le public divers écrits anonymes. Bientôt la division se changea en une irréconciliable inimitié, dont les effets s'étendirent sur toute l'Allemagne protestante, suscitèrent de part et d'autre des injures et des outrages inouïs, au milieu desquels, il faut l'avouer, Flacius avait pour lui la logique et la sincérité, tandis que la polémique des Mélanchthoniens était absolument déloyale. Ce fut durant un voyage qu'il fit dans le Nord, en 1549, qu'il s'associa les Luthériens les plus décidés, donna sa démission à Wittenberg, s'établit à Magdebourg, asile

du pur luthéranisme et des théologiens antimélanchthoniens, chez Amsdorf, Gall et d'autres chauds partisans de ses doctrines. Ce fut de cette ville, que les chefs du parti flacien nommaient la chaire de Dieu, que partit la guerre sainte. Flacius rédigea diatribes sur diatribes contre l'Intérim et les Wittenbergeois, même pendant que l'électeur Maurice assiégeait Magdebourg (1550) et quoique l'empereur eût mis au ban de l'empire la ville rebelle à l'Intérim. Il exaspéra tellement les adiaphoristes que ceux-ci comptaient que, aussitôt Magdebourg pris, Flacius, Amsdorf et Gall seraient pendus aux murs de la ville, comme auteurs de la rébellion. Mais Maurice, qui rêvait déjà un empire protestant, ne sévit ni contre Flacius ni contre ses partisans, et ce fut en vain que Mélanchthon obtint du prince d'Anhalt de forcer Flacius de quitter Köthen, où il s'était réfugié, et de retourner à Magdebourg, occupé par les troupes de l'électeur, qu'au moment de sa fuite Flacius avait voué au diable avec tous les siens. Flacius continua donc à fulminer de plus belle contre Mélanchthon et son parti. « Ils veulent, disait-il, concilier le Christ et Bélial ; ils retournent au papisme ; ils prétendent qu'on peut prêcher sans attaquer l'antechrist romain ! Ne vont-ils pas ramener toutes les abominations papistes par leur adiaphore ? N'ont-ils pas abandonné le dogme capital de la justification par la foi seule ? Ne rêvent-ils pas une coopération de l'homme pour l'œuvre de sa conversion? Quoi ! ils nient que l'homme n'a pas plus de part dans l'œuvre de sa conversion que s'il était un bloc ; ils ont confiance en leurs propres œuvres! Mieux vaut cent fois envoyer les enfants dans les plus infâmes lupanars qu'à l'université de Wittenberg, où l'on enseigne des doctrines aussi diaboliques ! » Mais les théologiens de Wittenberg ne restaient pas en arrière ; ils exhalaient leur colère dans des termes tout aussi exagérés, appelant Flacius le rebut de l'humanité, de tous les diables le plus endiablé, un démon d'orgueil, d'ambition et de prépotence.

Les conséquences de toutes ces haines étaient trop déplorables, et menaçaient trop l'existence de la nouvelle Église, pour que Flacius, malgré l'ardeur du combat, ne l'entrevît pas. Dans sa juste frayeur il essaya de réconcilier les partis, à l'assemblée de Coswick, en 1556 ; mais sa tentative fut vaine et ne fit que ressortir plus tristement encore l'aveugle passion de Mélanchthon. La lutte continua. Flacius fit sentir le poids de sa massue herculéenne à tous ceux qui lui semblaient n'être que des Luthériens dégénérés, intérimistes, adiaphoristes, Mélanchthoniens, Majoristes, Synergistes, en même temps qu'il attaquait d'un autre côté Osiander, Schwenkfeld et les sacramentaires. C'est ainsi que peu à peu il parvint à se faire considérer comme le chef des vrais Luthériens de toute l'Allemagne. Ce qui augmenta encore son autorité et sa réputation, ce furent les fameuses *Centuries* de Magdebourg (1), au moyen desquelles il prétendit donner au protestantisme une base historique opposée à celle du Catholicisme. Il demanda de tous côtés, pour venir à bout de sa laborieuse entreprise, et obtint des princes, des villes, des provinces luthériennes, des coopérateurs, des secours d'argent, des manuscrits, des livres, ne se gênant pas, comme ceux de Wittenberg l'en accusèrent, de recourir à des soustractions frauduleuses et à des vols manifestes pour réunir et les sommes et les manuscrits dont il avait besoin. A côté de cette œuvre capitale, et dans le même but, il publia le *Catalogue des Témoins de la vérité*, Bâle, 1556.

(1) *Voy.* CENTURIES.

Au milieu de ces énormes travaux, et après avoir encore une fois tenté de se réconcilier avec Mélanchthon, c'est-à-dire de l'attirer de son côté, sans réussir, il fut appelé, en qualité de professeur et de superintendant, à Iéna, en 1557, par les ducs de Saxe, fils de Jean-Frédéric, qui avaient fondé dans cette ville une nouvelle université, destinée à devenir la citadelle du pur Luthéranisme, à l'encontre de l'université suspecte de Wittenberg. Les chaires de la nouvelle école furent occupées par Flacius et ses fidèles partisans, Judex, Wigand, Musæus. Tout semblait donc assurer le triomphe de son parti; mais il ne fallut qu'un court délai pour constater qu'Iéna n'était pas cette *chaire de Dieu* qu'on avait annoncée, malgré la rigoureuse police des ducs, malgré le choix exclusif de tous les pasteurs et professeurs appartenant aux purs Flaciens. Victorin Strigel, professeur depuis 1548 à l'université d'Iéna, adversaire résolu des Mélanchthoniens, qui jusqu'alors avait vaillamment combattu intérimistes, adiaphoristes, Majoristes, Osiandriens et Zwingliens, blessé des sorties fréquentes de Flacius à son sujet, attaqua les livres de réfutation rédigés ou corrigés dans l'esprit de Flacius, par conséquent dirigés contre tout ce qui s'écartait du pur Luthérianisme, et ameuta les étudiants contre Flacius. Strigel expia en 1559, par une dure captivité, son opposition au despote de la foi, plus opiniâtre que lui, mais qui semblait fatigué et voulait qu'enfin on le laissât tranquille.

Dès ce moment l'étoile de Flacius pâlit à Iéna. Il s'attribua bien encore, dans une conférence tenue à Weimar en 1560, d'après les ordres du duc, la victoire sur Strigel, qui toutefois avait solidement réfuté Flacius, affirmant que l'homme a, par le péché originel, perdu absolument tout germe, tout instinct du bien, toute force, toute liberté pour le faire, et concluant catégoriquement *que le péché originel est devenu la substance même de l'homme.* Cependant, grâce à l'intervention du chancelier Brück, Strigel recouvra sa liberté et sa place; la cour accorda une amnistie générale et ordonna qu'on mît un terme à la controverse. En vain Flacius fit des représentations; en vain les Flaciens excommunièrent quiconque osait défendre Strigel. Finalement, ne pouvant gagner la cour, ils s'appuyèrent *sur l'indépendance de l'autorité ecclésiastique vis-à-vis du pouvoir temporel.* Mais cette présomption étrange dans leur bouche fut leur coup de grâce. Le prince s'attribua, par une ordonnance formelle, la décision suprême dans les affaires ecclésiastiques, et Flacius, Wigand, Musæus et Judex furent destitués (1561). Cette mesure répandit la joie dans le camp des Mélanchthoniens, mais ne mit en aucune façon un terme à la controverse.

Toutefois, lorsque plus tard le duc fut mis au ban de l'empire et emprisonné par ordre de l'empereur, et que le chancelier Brück, qui avait dirigé l'enquête contre les Flaciens, fut monté sur l'échafaud, Flacius ne manqua pas de signaler triomphalement la fin déplorable de ses ennemis. Il se rendit alors chez l'un de ses nombreux amis, Gall, chaud partisan de la doctrine de la bûche et du bloc (*Block und Klotzlehre*) (1), à Ratisbonne, d'où il alla visiter les protestants de l'Alsace autrichienne. En 1566 on l'appela à Anvers. Il y rendit de grands services, en aidant de ses conseils la fondation de la communauté luthérienne au milieu des divers partis protestants qui s'y combattaient

(1) On désignait ainsi la doctrine des Flaciens, qui soutenaient que, dans l'œuvre de la conversion de l'homme, celui-ci n'agit pas plus qu'un bloc de pierre ou une bûche.

avec fureur. Il avait la pensée de s'y fixer, lorsqu'on retira la liberté du culte aux protestants des Pays-Bas. Il prit alors le parti de s'établir à Francfort-sur-le-Mein; mais le magistrat, peu jaloux de posséder dans ses murs un personnage aussi remuant, refusa, sous de spécieux et polis prétextes, de le recevoir. Le magistrat fut bien avisé, car Flacius était au moment de susciter de nouvelles tempêtes dans le sein du protestantisme. Il achevait en effet son grand ouvrage biblique, *Clavis S. Scripturæ*, Bâle, 1567, où il ramenait l'interprétation de la sainte Écriture à l'analogie de la foi, c'est-à-dire à l'archiluthéranisme. La publication de ce livre, accueilli avec colère par Bèze, Bullinger et d'autres, à cause des nombreux plagiats dont ils accusaient l'auteur, lui servit à soutenir publiquement la doctrine qu'il avait défendue autrefois contre Strigel, savoir, que *le péché originel est la nature et l'essence même de l'homme*, en s'appuyant surtout sur Luther, qui, disait-il, avait enseigné formellement que le péché originel avait radicalement changé et perverti la substance de l'homme; et, dans le fait, Flacius n'entendait pas autre chose par la substance que ce que Luther avait souvent formulé en ces termes : Tout est péché dans l'homme, sa naissance, sa nature, tout son être.

A ce moment les Flaciens se divisèrent en deux partis, celui des *accidentalistes* et celui des *substantialistes*. Les substantialistes s'attachaient littéralement à la doctrine de Flacius, et ses principaux adhérents étaient Musæus, Gall, Cyriaque, Spangenberg, Érasme Alber, Henri Pétréus, Christophe Irénæus, Joseph-Frédéric Célestin, Josué Opitz. Les accidentalistes admettaient la plupart aussi l'anéantissement de toute semence de bien et de toute force saine dans l'homme par le péché originel; mais ils prétendaient que les expressions de Flacius : Le péché originel est l'essence de l'homme même, étaient manichéennes, et ils soutenaient que le péché n'est qu'une chose accidentelle dans la nature humaine. On distinguait parmi eux Jean Wigand, Tilman Héshusius, Jacques Andréæ, Joachim Mörlin, Martin Chemnitz, David Chytræus, Nicolas Selnecker, Daniel Hoffmann (1).

Cette controverse, poursuivie longtemps après la mort de Flacius avec un odieux acharnement, entre les protestants et les Flaciens, attira de nouveaux malheurs à son auteur. Poliment repoussé de Francfort, admis à Strasbourg à la condition qu'il se tiendrait tranquille, il fut obligé de quitter cette ville au bout d'un séjour de cinq années. Il continua à errer ainsi de cité en cité jusqu'à la fin de sa vie; nulle part on ne voulait garder l'homme dont la présence allumait immédiatement les passions religieuses et fomentait la division; partout aussi il rencontrait des Mélanchthoniens et des accidentalistes qui ne lui laissaient ni trêve ni repos. En vain on essaya de se réconcilier dans des discussions publiques, soit à Strasbourg en 1571, soit à Mannsfeld en 1572, soit ailleurs; en vain, à Strasbourg, Flacius consentit à renoncer au mot *substance*, et à le remplacer par les expressions *essentiales vires*, sans toutefois admettre le mot *accidens*; rien ne put rétablir l'harmonie dans le parti. Enfin Flacius, successivement repoussé de Mannsfeld, de Berlin, de la Silésie, de Bâle, revint à Francfort, d'où, à peine arrivé, on allait le renvoyer avec toute sa famille exténuée et malade, lorsqu'il mourut, après avoir été traqué comme une bête fauve à qui on ne laisse ni trêve ni repos (1575).

Telle fut la fin de l'Achille du pur

(1) *Voir* Dœllinger, *la Réforme*, etc., t. III, p. 485, trad. en français, chez Gaume frères, Paris.

luthéranisme. Il contribua en définitive à son triomphe par son infatigable activité, son fanatisme même et ses nombreux et ardents écrits. Sa mort fut saluée par ses adversaires comme une immense bonne fortune.

Cf. Caspar Ulenberg, *Histoire de la Réforme luthérienne*, traduite du latin en allemand, Mayence, 1837; Arnold, *Histoire impartiale de l'Église et des hérésies;* Döllinger, *la Réforme*, etc., Ratisbonne, 1848, t. II, p. 224, dans les excellents articles *Mathias Flacius Illyricus,* et t. III, p. 437; J.-B. Ritter, *Vie et mort de Flacius,* 2ᵉ édit., Francfort et Leipzig, 1725; A. Twesten, *M. Flacius Illyricus*, etc., Berlin, 1844; O. Gruber, l'article *Flacius*, dans l'*Encycl.* d'Ersch et Gruber.

SCHRÖDL.

FLAGELLANTS. Le fouet ou la verge, qui était un instrument de supplice chez les Romains, devint un instrument de pénitence chez les Chrétiens. On s'en servit dans les couvents et au dehors (1). Nous parlons ici de la société des Flagellants, *Flagellatores*, *Flagellarii*, qui allaient processionnellement de ville en ville, d'ordinaire le haut du corps nu, souvent la tête voilée (pour n'être pas reconnus), et portant à la ceinture ou à la main un fouet composé de trois ou quatre lanières de cuir, garnies de nœuds ou de pointes de fer aiguës comme des aiguilles. Un étendard ou une croix précédait le cortége, dirigé par un chef, entouré d'assistants, et fréquemment accompagné par des religieux et surtout par des moines mendiants. Tous les Flagellants portaient des croix rouges cousues sur leur chapeau ou leur vêtement, ce qui les faisait appeler aussi *cruciferi*, *crucifratres*. Ils invitaient les fidèles à s'associer à eux par des chants et des hymnes, et la troupe montait souvent à des centaines, à des milliers d'individus. Chaque Flagellant était tenu de demeurer dans la société trente-trois ou trente-quatre jours, en souvenir du nombre des années de la vie du Sauveur. Arrivés dans les églises ou sur les places, lors même que celles-ci étaient couvertes de neige ou de boue, ils se jetaient à terre en étendant les bras (1), et se flagellaient les épaules tant que le chantre n'avait pas terminé un cantique plus ou moins long, dont le thème était ordinairement la Passion et la mort du Christ; puis ils élevaient vers le ciel leurs bras ensanglantés, en demandant grâce et miséricorde, avec larmes et gémissements, à Dieu et à la sainte Vierge. Ils se flagellaient publiquement deux fois par jour, et une troisième fois pendant la nuit et secrètement.

La première association de Flagellants se montra à Pérouse en 1260; l'Italie était inondée de vices, les familles et les communes étaient divisées, le pays dévasté, à la suite de la guerre des Guelfes et des Gibelins (2). Les hommes, pressés de remords, accablés de misère, cherchaient à expier leurs crimes, et, dans cette angoisse et cet ardent désir de pénitence, on en vint à ce singulier moyen de châtier en public et en commun son corps jusqu'au sang. Ainsi s'explique l'impression extraordinaire que firent, lors de leur première apparition, ces pénitents, parmi lesquels on voyait même des enfants de cinq ans. Les cœurs les plus endurcis étaient attendris, les ennemis les plus acharnés se réconciliaient, les prisons s'ouvraient, les chants de joie, les sons de la musique se taisaient devant la douleur publique.

Cependant les princes et les évêques s'opposèrent ailleurs, par exemple en

(1) *Voy.* HENRI III, PIERRE DAMIEN.

(1) Ils marquaient le genre de péché dont ils étaient coupables par la manière dont ils se jetaient à terre, les uns sur le dos, les autres sur le côté ou sur le ventre, etc. *Chron. Thuring.*

(2) *Voy.* GUELFES, GIBELINS.

Bavière, en Bohême, en Moravie, en Autriche, en Pologne, en Saxe, en France, à des associations de ce genre, qui, à l'instar de celles d'Italie, s'étaient formées ou cherchaient à s'introduire dans leurs États, sous l'influence de quelque calamité générale, comme une épidémie, une famine : la moquerie, les châtiments corporels, le dernier supplice en firent justice.

Cette coutume, que ne protégea ni l'approbation du Pape ni l'autorité d'aucune personne considérable, dit Hermann, abbé de Niederalteich, tomba en mépris et disparut rapidement. On exagérait dès lors, d'une manière ridicule, la valeur de la flagellation, en lui attribuant une sainteté particulière et un pouvoir spécial, si bien que les Flagellants entendaient à confesse, et prétendaient par leurs pratiques mortifiées augmenter le bonheur de leurs parents et de leurs alliés dans le ciel, ou apporter des consolations et des adoucissements aux supplices des réprouvés.

On ne trouve plus guère de traces des Flagellants depuis cette époque (en 1309) (1) jusqu'au moment où la peste noire, à laquelle en beaucoup de contrées s'unirent la famine et d'effroyables tempêtes, renouvela en grand ces associations de pénitents. Elles s'élevèrent au printemps de 1349 (2) dans la haute Allemagne, se montrèrent le long du Rhin, à Strasbourg, Spire, Bonn, où une de leurs processions barra le chemin à l'empereur Charles IV, dans le Hainaut, en Flandre, dans les Pays-Bas, au nord de l'Allemagne, en Suisse, en Suède et en Angleterre. On leur interdit l'accès de la France ; cependant ils parvinrent à Avignon, où ils firent des processions et gagnèrent la faveur de quelques cardinaux. Clément VI demanda aux princes et aux évêques de s'opposer sérieusement à cet abus (1), d'arrêter et d'emprisonner les Flagellants, surtout si c'étaient des moines, le Pape se réservant la décision définitive de leur sort. On avait déjà eu recours à de sévères mesures de répression dans beaucoup de localités ; on leur avait imposé des amendes, la prison et d'autres peines, et au bout de trois ans à peu près on était parvenu à extirper cet esprit de fanatisme.

Clément VI ne rejette pas la flagellation ou la discipline en général; il reconnaît qu'elle peut être une pratique de pénitence secrète utile ; mais il interdit les processions de Flagellants, qui, sous une apparence spécieuse, produisent beaucoup de mal. Les Flagellants d'ailleurs propageaient toutes sortes d'erreurs et de fourberies ; ils parlaient par exemple de la découverte d'une lettre trouvée à Jérusalem, dans laquelle le Christ, malgré la perversité des hommes, qui notamment n'observaient pas le jeûne du vendredi, avait, à la demande de la sainte Vierge, promis de se montrer miséricordieux envers les pénitents des processions des Flagellants (« parce que leur sang se mêlait à son sang ») ; ils annonçaient la prochaine venue de l'Antechrist, se vantaient d'être doués du don des miracles ; ils se donnaient mutuellement l'absolution, méprisaient l'Église et ses sacrements, répandaient la haine contre le clergé, maltraitaient et tuaient les Juifs. La haine universelle s'était élevée contre ces malheureux descendants d'Abraham, qu'on accusait d'avoir engendré la peste en empoisonnant les puits. Les Juifs se défendirent, tuèrent les Flagellants, souvent même sans être attaqués ; ainsi, dans une pauvre petite ville où ils étaient très-nombreux, ils tombèrent sur une troupe de

(1) Schrœckh, *Hist. de l'Église*, t. XXXIII, p. 446.

(2) Rebdorf et *Chron. Dressel.*

(1) Sa lettre à l'archevêque de Magdebourg et ses suffragants se trouve dans Raynald, ad ann. 1349.

quatre-vingts Flagellants et en immolèrent quatorze, outre quelques habitants accourus à leur secours.

A la première apparition des Flagellants on avait vu, en Italie, des femmes qui se donnaient la discipline dans leurs maisons; cette fois on les vit s'unir à la procession, marcher le corps plus ou moins indécemment découvert, le plus souvent le visage voilé; à la fin les hommes se mirent de la partie. Et c'est ainsi que, malgré les intentions innocentes des uns et des autres, l'affaire en général prit une mauvaise tournure pour la foi et les mœurs (*secta contra Deum, et contra formam Ecclesiæ, et contra salutem eorum ipsorum*, dit l'université de Paris dans son jugement) (1), et par conséquent les mesures sévères qu'on prit contre les Flagellants ne furent pas, comme on l'a prétendu, déterminées uniquement par les atteintes qu'ils portèrent à l'organisation de l'Église. Abstraction faite d'indices particuliers, tels que ceux qu'on lit dans Raynald (2), nous trouvons vers 1414 (c'est la troisième époque de l'apparition des Flagellants), dans la Thuringe et la basse Saxe, une nouvelle espèce de Flagellants, qu'on confond assez souvent avec une bande de brigands de ces contrées, composée de paysans, des batteurs en grange qui maniaient le fléau, *flagellum*. Ces Flagellants nouveaux formaient moins des associations publiques que des réunions particulières. Leurs erreurs, condamnées par le concile de Constance, sont bien plus caractérisées que celles des Flagellants antérieurs. Le point de départ de leur opinion exagérée sur la valeur de la flagellation était aussi la prétendue lettre tombée du ciel (3), par laquelle une nouvelle loi, préfigurée à Cana par le changement de l'eau en vin rouge, avait été introduite. « Ce baptême de sang, disaient-ils, était beaucoup plus agréable à Dieu que le baptême de l'eau, tout comme les convives du banquet de Cana trouvèrent le vin rouge obtenu par le miracle du Christ bien supérieur à celui qu'ils avaient bu auparavant. La flagellation est, ajoutaient-ils, la robe nuptiale qui rend digne de s'asseoir au banquet céleste, et le sang obtenu par cette flagellation est bien plus précieux que celui des martyrs versé par les païens; elle remplace, en s'ajoutant à quelques prières et au jeûne du vendredi, toute espèce de pénitence et tous les sacrements. La flagellation abolit le sacerdoce de la nouvelle loi, tout comme celui de l'ancienne disparut lorsque le Christ chassa à coups de fouet les vendeurs et les acheteurs du temple. Le clergé catholique, cause de tous les malheurs, ressemble aux prêtres et aux lévites allant de Jérusalem à Jéricho, tandis que les Flagellants représentent le bon Samaritain, en prenant avec reconnaissance Jésus-Christ sur leur dos et l'honorant par leur obéissance et leur piété. » Ils méprisaient, ainsi que d'autres sectaires du moyen âge, les institutions de l'Église, rejetaient les indulgences, la sépulture ecclésiastique, la prière pour les morts, le purgatoire, le culte des saints et la multiplicité des fêtes. Cependant extérieurement ils gardaient l'apparence catholique et se permettaient, pour rester cachés, toute espèce de mensonges et de parjures, qu'ils expiaient par la flagellation (1). A Sangerhausen on condamna à être brûlées plus de cent personnes de cette dangereuse association, parmi lesquelles on comptait leur maître Conrad Schmid (*Faber*), qui avait la mission de juger les vivants et les morts; et ce jugement était proche, car Élie s'était

(1) Nang., *Contin.*
(2) Ad ann. 1372, n° 33.
(3) Voyez plus haut.

(1) Hardt, *Conc. Const.*, t. I, p. I, 86 et 127, et *Gobelinus Persona*.

manifesté en lui ; Énoch avait paru dans la personne d'un Béghard mis à mort à Erfurt cinquante ans auparavant. La secte dura longtemps en secret; on arrêta à Sangerhausen et Aschersleben, en 1454, un grand nombre de ces sectaires, qui ne voulaient pas entendre parler de sacrements et qui tenaient leur doctrine du docteur Schmid ; vingt-deux personnes des deux sexes appartenant à cette bande furent brûlées ; ceux qui parvinrent à se faire absoudre durent porter des habits qui permissent de les reconnaître; un certain nombre s'enfuirent, selon toute apparence.

Les Flagellants qui suivaient saint Vincent Ferrier (1) dans ses missions apostoliques à travers l'Aragon étaient certainement d'une meilleure espèce ; cependant Gerson conseilla au saint, dans une lettre datée de Constance, à laquelle Pierre d'Ailly ajouta quelques mots, de se retirer de leur société, ce que fit en effet saint Ferrier. Bientôt après Gerson rédigea sa *Dissertation contre les Flagellants.* (2) « D'autres pénitences, dit-il, sont plus conformes à l'esprit de l'Évangile que la macération du corps jusqu'au sang. Les singularités de ce genre rendent l'homme orgueilleux et prédisposent les religieux à se dispenser de leurs règles. Il n'est jamais permis de mépriser le conseil des supérieurs légitimes. Les processions des Flagellants attirent à leur suite l'erreur, le mépris des prêtres, de la pénitence et des sacrements, les extorsions et les vols, l'oisiveté et toute espèce de désordre, comme l'apprend l'expérience. »

(1) *Voy.* FERRIER.
(2) *Opera*, t. II, p. IV, p. 658.

Les Flagellants qui parurent en 1443 en Prusse (1) étaient à peine en relation avec ceux de Thuringe; ils s'acquirent l'estime du pays, purent librement circuler, acheter et vendre. En 1501 il arriva d'Italie en Allemagne des pénitents pauvrement vêtus, allant de paroisse en paroisse, restant peu de temps dans chacune, se jetant à terre les bras étendus en croix dans les églises, pour prier, vivant dans la continence, permettant à chacun, sauf aux femmes, de s'associer à eux. Au bout de cinq ans ils disparurent; Trithème, qui nous donne ces détails dans sa Chronique de Sponheim, ne dit pas que ces ascètes, ressemblant par maints usages aux Flagellants, se servissent de la flagellation.

Cf. Raynald ; d'Achery, *Spicileg.*, et le recueil des *Chroniques allemandes* de OEfelé, Jérôme Petz, Meibom, Mehnken (Freher-Struve).

FLAGELLATION. *Voyez* PEINES CORPORELLES.

(1) Hartknoch, *Hist. de l'Église.*

FIN DU HUITIÈME VOLUME.

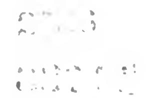


TABLE DES MATIÈRES

DU HUITIÈME VOLUME.

---

pitres catholiques (*Aberlé*). 1
pitres de S. Paul. . . 2
poux (devoirs des) (*De Moy*). . . . . —
preuve de l'eau. . . . 3
quitius (S.) (*Schrödl*). . —
rasme (*Séback*). . . . 4
rasme (S.) (*Bernhard*). 15
rchuéens. 16
re (*Héfélé*). 17
re Dioclétienne. 18
re Dionysienne. . . . . —
re espagnole. . . . . . —
re Séleucide. 19
rfurth (évêché d') (*Seiters*). . . . . —
rfurth (concile d'). . . 22
rhard (S.) (*Schrödl*). . —
rigène. 23
rlau (*Haynald*). . . . —
rmeland (*Marx*). . . . 24
rmites. 25
rmites de la Porte Saint-Ange. . . . . —
rmites de la Visitation. —
rmites de Monte-Luco. . —
rmites de Notre-Dame de Gonzague. . . . . . —
rmites de Saint-Pierre Muron. 27
rmites de S.-Augustin. —
rmites Camaldules. . . —
rmites de Saint-Damien. —
rmites Célestins. . . . —
rmites de Saint-Jean-Baptiste. . . . . . . —
rmites de Saint-Jérôme. —
rmites de S.-Paul (*Fehr*). —
Ermites de Toscane. . . 29
Ermites du Mont-Sanario. —
Ermoldus (*Schrödl*). . . —
Ernesti (*Kerker*). . . . 30
Esaü. 31
Eschatologie. . . . . . —
Esclavage (*Héfélé*). . . —
Escobar (Barthélemy). . 41
Escobar (Marina d'). . . —
Escobar (Antoine). . . . —
Escurial (*Setter*). . . . —
Esdras (*Welte*). 45
Esdrelon (*S. Mayer*). . . 48
Esnig. 49
Espagne et Portugal (*Kunstmann*). 50
Espen (*Schrödl*). 63
Espence (*Kerker*). . . . 64
Espérance. 65
Esprit (*C. Mayer*). . . —
Esprit (dons de l'). . . . 71
Esprit-Saint. . . . . . —
Esprits (apparitions d'). . —
Esprits forts. . . . . . —
Esprits (monde des) (*Frick*) —
Esprits (vision des) (*Id.*). 72
Esséniens (*König*). . . . 73
Estella. 77
Esthaol. 78
Esther (*Scheiner*). . . . —
Esthétique. 83
Esthoniens (*Seiters*). . . 88
Estius (*A. Maier*). . . . 91
Etam (*S. Mayer*). . . . 92
Etham. . . . . —
État (*de Moy*). . . . . —
État (choix d'un). . . . 95
État civil. 96
État de grâce (*Mattes*). . —
État (devoirs d'). 99
État ecclésiastique (*Bendel*) —
État originel. 103
Étendards (*F.-X. Schmid*). —
Étendards (bénédiction des) 104
Éternité de Dieu. . . . 105
Éternité des peines de l'enfer. . . . . —
ΕΤΕΡΟΟΥΣΙΟΣ. . . . —
Éthanim. . . . . —
Ethelbert. . . . . . . —
Éthiopie. . . . . —
Éthiopien (dialecte). . . —
Éthique. . . . . —
Ethnarque. . . . . . . —
Ethnicisme. . . . . . . —
Ethroth. . . . . —
Étienne I-IX Papes. . . —
Étienne I (S.). . . . . . —
Étienne II. 107
Étienne III. . . . . . . —
Étienne IV. 109
Étienne V. 110
Étienne VI. . . . . . . —
Étienne VII. 111
Étienne VIII. . . . . . —
Étienne IX. . . . . . . —
Étienne X. 112
Étienne Gobarus. . . . 113
Étienne (S.). . . . . . —
Étole. 115
Étole (droits d') (*Permaneder*). . . . . . . —
Étymologie (*Bernhard*). . 116
Eucharistie (*Staudenmaier*). . . . . . . —
Euchites. 123
Eucologe. . . . . . . —

Euctères 123
Eudémonisme (*Fuchs*). . —
Eudistes (*Fuhr*). . . . 127
Eudocie (*Gams*) . . . . —
Eudoxie (*Id.*). 128
Eudoxius (*Fritz*). . . . 130
Euergistus (S.) (*Floss*). . 132
Eugendus (S.) (*Schrödl*). 135
Eugène Ier (S.), pape. . 137
Eugène II. 138
Eugène III. 139
Eugène IV. 142
Eugène (de) Carthage). . 144
Eugène (S.) (*Schrödl*). . 145
Eugippius (*Id.*). 146
Eulalie (Ste) (*Id.*). . . 147
Eulalius . . . . —
Eulogies (*Frick*). . . . 148
Eulogius (*Fehr*). 151
Eulogius (S.) (*Schrödl*). . —
Eunonius. 153
Eunuques. . . . . —
Euphémie (*Schrödl*). . . —
Euphémites. 154
Euphrates (*S. Mayer*). . —
Euphrates (évêque). . . 155
Euphrosyne (Ste) (*Schrödl*) —
Euric (*Fehr*). 156
Eusèbe d'Alexandrie (*Gams*) 157
Eusèbe de Césarée (*Id.*). 158
Eusèbe d'Émèse (*Fritz*). 161
Eusèbe de Nicomédie. . 162
Eusèbe (S.) de Samosate (*Fritz*). 163
Eusèbe (S.) de Verceil (*Seback*). 164
Eusèbe (S.), Pape (*Schrödl*) 166
Eusébiens. 167
Eustache (S.) (*Schrödl*). . —
Eustasius. 168
Eustathe (S.). . . . . . —
Eustathe (évêque). . . . 169
Eustathe de Thessalonique (*Muller*). 171
Eustathiens. 173
Eustoquie (Ste). 175
Euthalius. . . . . —
Eutharius. . . . . —
Eutychès (*Gams*). . . . —
Eutychien (S.). . . . . —
Eutychiens. 176
Eutychius (*Fritz*). . . . —
Euzoius. . . . . —
Euzoius d'Antioche. . . —
Évagre (*Seback*). . . . 177
Évangile (*Mast*). . . . 178
Évangile éternel (*Ergenröther*). 180
Évangiles (les) (*Schawarzel*). 183
Évangiles apocryphes. . 207
Évangiles (livre des). . . 207
Évangiles (figures des) (*Welte*). . . . . . . —
Évariste (S.) (*Héfélé*). . 209
Ève (*Hillé*). 210
Évêché. . . . . —
Évêque (*Buss*). . . . . —
Évêques in partibus (*Phillips*). 233
Évêque suffragant (*Permaneder*). 235
Évêque titulaire. . . . 236
Évilmérodach (*S. Mayer*). —
Ewald (S.) (*Haas*). . . —
Exactions. 237
Examen de conscience (*Fuchs*). . . . . . . —
Examen des évêques (*Mast*) 238
Examinateurs. 239
Exarchat de Ravenne. . —
Exarques (*Muller*). . . 244
Exaudi. 245
Exceptions (*Permaneder*). —
Excès (*Id.*). 247
Exclusion (*Sartorius*). . 250
Excommunication (*Buss*). 252
Exécution. 257
Exécution des édits pontificaux (*Permaneder*). . 258
Exécution d'une sentence (*Id.*). 263
Exécution d'un condamné. 265
Exedra. 266
Exégèse (*Wetzer*). . . . —
Exégète. 287
Exemples. . . . . —
Exemption (*Kober*). . . 288
Exercices spirituels (*Vater*) 292
Exhérédation (*Permaneder*) 294
Exhortation. 296
Exil des Hébreux. . . . —
Exitus episcopi. . . . . —
Exocatacœli. . . . . . . —
Exode. . . . . —
Exorcisme (*Schmid*). . . —
Exorciste. 298
Exoucontiens. . . . . . —
Expectatives (*Buss*). . . —
Expiation. 301
Explication de l'Écriture sainte. . . . . —
Exposition du saint Sacrement (*Kössing*). . . . —
Exsupère (*Schrödl*). . . 302
Extase (*Aberlé*). 303
Extension des mains. . . 320
Extrait mortuaire. . . . —
Extravagantes (recueil des) (*Rosshirt*). . . . . . —
Eybel. 322
Eyck (*Werfer*). . . . . —
Eymériens. 323
Ézéchias (*Welte*). . . . —
Ézéchiel. 329

F

Faber (Basile) (*Schrödl*). . 329
Faber (Félix) (*Id.*). . . . —
Faber (Jean) (*Seback*). . 330
Faber (Aug.) (*Schrödl*). . 331
Faber de Heilbronn (*Id.*). 333
Faber, Oratorien. . . . —
Fabien (S.) (*Haas*). . . . —
Fable. 335
Fabricius I . . . . . .
Fabricius II. . . . . . . —
Fabricius III. 336
Fabricius IV (*Haas*). . . —
Fabrique. . . . . —
Facultés. . . . . —
Facundus (*Gams*). . . . —
Fagius (*Schrödl*). 337
Fagnani (*Id.*). 338
Faivre (Le) (*Id.*). . . . —
Falcandus (*Id.*). 339
Falcidien (quart) (*Rosshirt*) 340
Falkenstein (*Schrödl*). . . 341
Familiaritas. . . . . . . —
Familiers (*Fehr*). . . . —
Familistes (*Schrödl*). . . 342
Famille (*Fuchs*). 343
Famille d'amour. 344
Famille (sépultures de) (*Helfert*). . . . . . —
Fanatiques (sectes) (*Gams*) 350
Fanatisme (*Fritz*). . . . 371
Farel (*Gams*). 372
Farfa (*Schrödl*). 373
Farnovius. 381
Faroer. . . . . —
Fastidius (*Schrödl*). . . —
Fatal. 382
Fatalisme (*Holzherr*). . . —
Fatime (*Haneberg*). . . . 387
Fatum. 388
Faur (Gui du). . . . . . —
Faust Socin . . . . . . —
Faustin (*Gams*). . . . . —
Faustin et Jovita (SS.). . 389
Faustus (*Gams*). 390
Faustus (évêque) (*Mars*). —
Fautes et délits ecclésiastiques (*Permaneder*). . 391
Fauteuil. 393
Fébronius. . . . . —
Fécan (*Kerker*). . . . . —
Féder (*Schrödl*). 396
Feilmoser. 397
Felbiger. 400
Felgenbauer. . . . . . . —
Féliciens. . . . . —

Félicissimus (*Schrödl*). . 400
Félicité (Ste) (*Id.*). . . . 402
Félix d'Aptonge. 404
Félix de Nole (S.) (*Id.*). . —
Félix (*Bernhard*). 405
Félix (S.) (*Schrödl*). . . 406
Félix I, Pape. 407
Félix II. 408
Félix III. . . . . —
Félix IV. 409
Félix V (*Gams*). . . . . —
Félix d'Urgel. . . . . . —
Félix de Cantalice (S). . 410
Fell. . . . . —
Feller (*Schrödl*). . . . . —
Femme (*Laufköther*). . . 411
Femmes chez les Hébreux (*A. Maier*). 420
Femmes (communauté des). 421
Femmes (congrégations religieuses de) (*Fehr*). . —
Femmes (couvents de). . 426
Fénelon (*Lutz*). . . . . —
Ferdinand Ier. 431
Ferdinand II (*Id.*). . . . 434
Ferdinand III (*Id.*). . . 441
Ferdinand III (S.)(*Schrödl*) 442
Ferdinand le Catholique (*Héfélé*). 446
Ferdinand de Portugal (*Schrödl*). 447
Férie (*Vater*). 451
Fermentarii. 451
Féroë. . . . . —
Ferrandus. . . . . . . —
Ferrare-Florence (concile de) (*Dux*). 453
Ferréra. 461
Ferrier (saint Vincent) (*Schrödl*). . . . . . —
Fertum. 464
Férus (*Schrödl*). . . . . —
Fesch (*Id.*). 465
Festus Porcius (*Bernhard*) 467
Fête de l'âne. . . . . . —
Fête de saint Grégoire (*Schrödl*). 468
Fête des Fous. 469
Fête-Dieu (*Schmid*). . . —
Fête-Dieu (procession de la) (*Id.*). 470
Fête patronale (*Vater*). . 471
Fêtes (*Id.*). 472
Fêtes annuelles des Hébreux)(*Welte*). . . . 474
Fêtes (cycle des) 484
Fêtes de Notre-Seigneur. —
Fêtes des Mahométans. . —
Fétiche (*de Drey*). . . . —
Feu (colonne de) (*Welte*). 486
Feu (épreuve du). . . . 487
Feu nouveau. . . . . . —
Feuillants. . . . . . . —
Feuillantines (*Fehr*). . . 489
Fèvre (Le) (*Welte*). . . . 490
Fèvre de la Boderie. . . 493
Fèvre (Jacques Le). . . . —
Fèvre (Nicolas Le). . . . —
Fiançailles (*De Moy*). . —
Fiancés (annonce des). . 496
Fiancés (couronne des). . —
Fiancés(examen des)(*Mack*) —
Ficin (*Gams*). 497
Fidéicommis(*Permaneder*) 498
Fidéjussion (*Ott*). . . . 501
Fidèle (S.). 504
Fidèle (roi Très-). . . . 506
Fidèles. . . . . —
Fief ecclésiastique (*Kreutzer*). 507
Figure (*Haneberg*). . . . 508
Fils de l'homme. 509
Fin (la) d'une chose (*Aberlé*). . . . . —
Fin du monde. 510
Finnois (conversion des) (*Seiters*). . . . . . . —
Fins dernières (*Malles*). 513
Firmilien (*Fritz*). . . . 524
Fischer (Christophe) (*Schrödl*). 525
Fischer (Jean) (*Fick*). . . —
Fistula. 528
Flacius (*Schrödl*). . . . —
Flagellants. 533
Flagellation. 536

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES DU HUITIÈME VOLUME.

